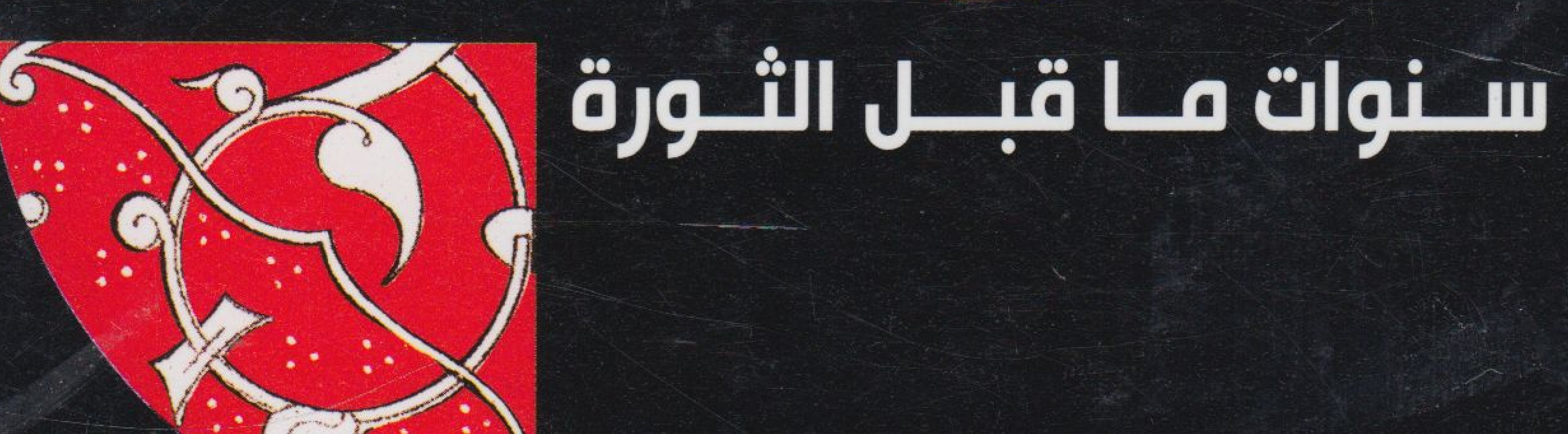
حسام تمام



الإخوان المسلمون

سنوات ما قبل الثورة



دار الشروق

الإخوان المسلمون

سنوات ما قبل الثورة

الأخوان المسلمون

سنوات ما قبل الثورة

حسام تمام

تصميم الغلاف: وليد طاهر / رجائي عبد الله

الطبعة الأولى ٢٠١٠
الطبعة الثانية ٢٠١٣

تصنيف الكتاب: سياسة / دراسات اجتماعية

٨ شارع سيبويه المصري
مدينة نصر ـ القاهرة ـ مصر
تليفون: ٢٤٠٢٣٣٩٩
www.shorouk.com

رقم الإيداع ٢٠١٢/٤٢٣٨
ISBN 978-977-09-3124-0

حسام تمام

الإخوان المسلمون

سنوات ما قبل الثورة

دار الشروق

شكر وتقدير

تلبية لرغبة راحلنا النبيل حسام تمام نُبدي خالص الشكر والامتنان لكل مَن مدّ يد العون بنفس راضية ومبادرة كريمة من أجل إتمام هذا الكتاب وإخراجه للنور. فقد تزامنت فترة إعداد هذا العمل مع تلك الأيام العصيبة التي بدأت بالمرض وانتهت برحيل حسام تمام عن عالمنا.

لقد أتاحت محنة المرض الفرصة للعديد من أصدقائه الأوفياء لبذل الجهد وإبداء الرأي وتقديم العون لإتمام هذا العمل وإنجازه. غير أن ذاكرتنا المحدودة تَعجز عن ذكر هذا الفيض الهائل من الأصدقاء النبلاء، حتى إن الوفاء بحقهم يتطلب كتابًا فوق الكتاب.

ومع ذلك نستشهد بنفر قليل من أولئك الذين يستحقون فيضًا من آيات الشكر والامتنان، وفي مقدمتهم الصحفي والباحث المصري مصطفى عبد الجواد، والدكتور عبد الفتاح ماضي؛ الأستاذ بجامعة الإسكندرية، وقد بذلا من الجهد والوقت في إعداد هذا الكتاب ما تعجز الكلمات عن تقديم الشكر لهما. وكان الراحل حسام تمام ينوي أيضًا تصدير هذا الكتاب بكلمات شكر وعرفان للأستاذة عومرية سلطاني؛ الباحثة الجزائرية المختصة في العلوم السياسية، وقد قدمت من العون والمساعدة ما غلب المسافات وتجاوز الحدود.

تمنى الراحل أن يسجل هذا الشكر والامتنان بقلمه، ولكنه رحل قبل أن يُثري الكتاب بكلمات شكر صِيغت بحروفه الجميلة وكلماته المعبرة وعباراته الأنيقة؛ لذا رأينا أن نلبّي رغبته وكأنه ما زال حاضرًا بيننا.

رحم الله حسام تمام وأثاب محبيه ومَن قدّم له عونًا أو مساندة.

أسرة الراحل

حسام تمام

المحتويات

عن صديقي الذي خَسِرَتْه مِصر

كنت أقف في انتظاره وهو يقترب مني داخل الاستديو وأنا متعجب ومُعجَب بهذه الصلابة التى تستند إلى عكازين! رغم نحول قوته وضعف ساقيه عن تحمل جسده واستناده ـ مع العكازين ـ على زميل يأخذ بيده ثم يأخذ عكازيه بعيدًا حين يجلس على المقعد أمامي بإعياءِ محارِب، كنت أحَيي ـ منبهرًا ـ هذه الصلابة الحقة، كيف يحضر لي أسبوعيًّا من سرير مرضه فى مستشفى يتلقى فيه علاجًا كيميائيًّا لخلايا السرطان التى تغزو، كعدو خبيث شرير ومراوغ وعدواني، رئتَه ثم دماغَه ثم يكون هذا الدماغ على درجة من الذكاء والصحوة والقدرة على الرؤية والتحليل العميق القادر على النفاذ فى جيولوجيا التيارات الإسلامية.

إذا لم يكن هذا هو الإيمان، فماذا يمكن أن يكون فعلًا؟!

كنت قارئًا متابعًا ومخلصًا لكتابات حسام تمام؛ الباحث الشابّ والمفكر النابه والمحلل الاستثنائي والمتفرد فى فَهم وشرح وتحليل التيار الإسلامي على مستوى الأفكار والحركة، والرؤية والاستراتيجية، والأفراد والجماعات، يملك مفاتيح خريطة التيارات الإسلامية ويفك شفرتها وكل رموزها. واحتفظ حسام طَوال الوقت بهذه المحبة الدفيئة للتيار الإسلامي، لكنه كان حريصًا على أن يقرأه بعقله، لا بقلبه، يحلله ليضيف إليه مصححًا ومصحصحًا، يفنده ليفيده، وينقضه ليقويه وينقده لينقيه، كان صريحًا دون أن يجرح، وكان مستقيمًا بلا لفّ أو دوران أو مراوغة فى المعنى أو الدلالة، لغته فى التحليل المكتوب كما لغته فى التحليل الشفاهي؛ رشيقة وعذبة ومفصلة

ومفسرة بهدوء، لا مثيل له عند كثير من محللينا وكُتّابنا الذين يتوترون وينفعلون عندما يُحبون وحين يكرهون، والذين يبخسون الناس أشياءهم أو ينفخون الناس بأهوائهم.

حسام تمام نسيج وحده؛ ليس هذا احتفاءً به، بل احتفال بمثل ما فيه وقيمة ما يحمله.

الباحث حين تغزر معلوماته تصيبه بدوار التشوش، وحين يصادق مصادره ومبحوثيه تتآكل موضوعيته، لكن حسام تمام مغموس ومنغمس فى واقع التيار الإسلامي ومنتمٍ، ربما، ومقترب للغاية ومتورط أحيانًا إلا أنه فى ساعة الجد وحيث يكتب أو تُطلب كلمته أو ننتظر رؤيته يتجرد من كل الدخائل العاطفية ويبقى هذا العقل المحايد مثل جرّاح فى غرفة العمليات يقدّر للمشرط موضعه!

ما سر هذا الرجل بحق؟!

لماذا بدا هكذا أكثر اتزانًا وتوازنًا من أن يكون حقيقة؟!

كيف صار هذا العقل المخلص متخلصًا من كل عيوبنا ونافرًا من كل إغراءات أن تُثرثر وتقول كلامًا منفوخًا ومجعوصًا ومعقدًا فيعتمدوك مفكرًا فى هذا الشأن ومتخصصًا فى هذا المجال؟

لماذا كان حسام تمام أمينًا مؤتمَنًا على علمه إلى هذا الحد الأقصى الذى يجعله مثاليًّا، لا مثالًا، ويجعله وحيدًا لا واحدًا؟

الإجابة أنه كما أن هناك إنسانًا ابن موت، فإن حسام تمام كان باحثًا ابن موت!

تحمست له كقارئ شغوف بمعرفة ما لا أعرف، ومنذ بدأت إعداد حلقاتي التلفزيونية، فكّرت فعرضت على حسام أن يكون ضيفي الأسبوعي لمناقشة وتحليل الحالة الدينية والحركات الإسلامية فى توقيت صعدت فيه للسطح علانية الإخوان المسلمين، وطَفَت فيه على الواقع أفكار وتحركات السلفيين، واستردّت فيه الجماعة الإسلامية شريان حياتها، وفي ذات اللحظة التي اقترحت عليه الفكرة، فتحمس ووافق، فاجأني بخبر إصابته بالسرطان، وأنه بصدد كشوف طبية وتحاليل وأشعة ومشروع علاج كيماوي، قال كلامه بذات الروح المُطْمَئنة والنبرة الهامسة والاستقامة اللغوية الواثقة، وبهدوء يثير صخب الأفكار داخلك عن قوة هذا الكائن الذي يتجلد

أمام المرض ويمسك بحبل إيمانه كأنه حبله السري المتصل بروحه والمتواصل مع الله صلاة بركوع وسجود العين والزفير والشهيق بذات الحرص على ركوع بالجسد وسجود بالرأس!

وكان منتظمًا في المشاركة في البرنامج قادمًا إليه كل مرة بعكازين يتوكأ عليهما، وحين يبعدهما عن الكاميرا يمد لنا جميعًا ألف عكاز لنفهم ما لا نعيه ونستوعب ما لا ندركه في الظاهرة الإسلامية، ويبث فيّ وفيكم طاقةَ العلم والتعلم وتفتّح العقل وانفتاح القلب على استيعاب المختلف واحتواء المخالف وفهم ما غمض.

أعرف السرطان ورأيت شرّه الخبيث يتجول في غُدد خالي الكبير وقد حرَمَنا من ضحكته الصافية وروحه المرحة وأبوّته الحانية، وقد كان السرطان يأكل من قوّته كل صبح فيطفئ مصباحًا في روح خالي كل ليل.

وقد علمني حسام تمام ـ وهو يأتي إلى البرنامج في آخر حلقاته جالسًا على مقعد متحرك ـ أن في قمة العجز تكون قوة التسليم، لا الاستسلام، ظل متابعًا ومحللًا ومتنبهًا وقارئًا وكاتبًا، وهو في المستشفى لم يبرحه إلا للقاء البرنامج، ثم يعود مربوطًا بالمحاليل والأسلاك والأجهزة ومغمورًا بالامتحانات الإلهية لصبره وتحمُّله، وهو ينظر فيرى زوجته الشابة الصبور المؤمنة التقيّة، وأطفاله الأبرياء المتشبثين بعيونه المتوسلين إلى الله ـ عز وجل ـ أن يُبْرِئ أباهم من علته، ويأخذ بيده إلى منزلهم فيغمرهم بحبه ويلثمهم بعطفه وحنيّته، ولكن الله بحكمته يأبى أن يتم لهم الشفاء حتى يشفينا من غرور الدنيا بأن يأخذ من بيننا النبيلَ الرقيق الطاهر العذْب، ويبقي فينا ومعنا شِرارَنا!

قبل يومين فقط من وفاته ـ وقد شقّ صدري صوته الواهن الضعفان المتقطع المفتت الحروف ـ اتصل بي ليطلب مني شيئين: **الأول أن أكتب مقدمة كتابه الذي أرسله إليَّ** من سريره في غرفة العناية المركزة وأدفع به إلى «دار الشروق»، **وأوصاني أن أؤكد أنه لم يقصد أي إساءة إطلاقًا لجماعة الإخوان المسلمين**، وهو يحللها ويكتب عنها صفحات فصوله، وأنه يحترم أفكارها وأعضاءها ورسالتها، ولكنه أيضًا أراد للجماعة وللجميع أن يعرفوا إلى أين يذهب الإخوان؛ فى قراءة أمينة دقيقة لعلها تعود بالخير على الجماعة إن استوعبتْ وقدرتْ. وعلى جمهور الأمة وقرائها إن هم عرفوا وأدركوا.

الشيء الثاني أنه أراد مني أن أرد على تليفونه حين يطلبني بعدما يموت؛ قاصدًا أن زوجته الثكلى أو ابنته الغالية ستتصلان بي من نفس الرقم، فضربني الرجل برقته وكرمه ومحبته في أوجع ما في داخلي ضعفًا!

يا لَوعتي على حسام تمام صديقي الذي منحه الله لي شهورًا، ثم سلَبه مني ومنا ليُودِعه جنته حيث خلد الخالدين وطمأنة المطمئنين.. وحيث لا موت ولا سرطان.

الله يرحمك يا حسام.. لا ندعو لك، بل نسألك الدعاء.

إبراهيم عيسى

مقدمة

هذا الكتاب ليس دراسة عن دور جماعة الإخوان المسلمين في ثورة ٢٥ من يناير، وإنما هو محاولة لفهم الأُطر الحاكمة التي حددت مسار الجماعة واختياراتها مع إرهاصات الثورة الأولى، كما يحاول توفير بِنية تحليلية يمكن من خلالها استشراف مواقف ورؤى الجماعة في المحطات القادمة.

ويسعى الفصل الأول من الكتاب «الإخوان والإصلاح.. قراءة في الجدل والتدافع الداخلي» لمحاولة الإجابة عن التساؤلات المتعلقة بموقف الأجندة الإخوانية من الإصلاح السياسي، وعلاقة ذلك بمكونات داخلية في جماعة الإخوان تعتمل في المراحل المفصلية، ويميط اللثام عن الدور الذي يلعبه التدافع الداخلي بين أجنحة الحركة في تحديد رؤيتها لمجريات الساحة المصرية.

أما الفصل الثاني فإنه يزيل الغموض عن السؤال الذي يُحيِّر الكثيرين وهو: لماذا لم تنشق جماعة الإخوان؟ حيث تجاوزت الجماعة الأزمة العاصفة المتعلقة بانتخاب المرشد العام للإخوان مطلع ٢٠١٠م دون انفجار أو انشقاق، وانتخبت الجماعة قيادة جديدة، وبدا أنها عصية على الانشقاق، فضلًا عن الانفجار. وفي ثنايا الفصل استعراض تحليلي لأبرز الانشقاقات التي شهدتها الجماعة، وقراءة في علاقة هذا التماسك التنظيمي بالبنية الداخلية للجماعة.

ويقدم الفصل الثالث قراءة في موقف الإخوان من الحركات الاحتجاجية ذات المطالب الاجتماعية التي عرفتها مصر في السنوات التي سبقت ثورة ٢٥ من يناير،

ومحاولًا تفسير الاضطراب الكبير الذي وسمَ موقف الجماعة بحيث كان غاية في الالتباس والقلق يتردد ما بين رفض وتحفظ أو تأييد خجول ثم مشاركة تتسع أو تضيق بحسب الظروف والسياقات والتمظهرات المختلفة للجماعة.

ويتناول الفصل الرابع «ترييف الإخوان» ما يمكن تسميته إشكالية التحديث المؤسسي والقيمي داخل الإخوان المسلمين، متوقفا عند دلالة ما تبديه الجماعة في السنوات الأخيرة من مظاهر قيمية وسلوكية تبدو أقرب إلى انتشار ثقافة ريفية داخلها، تنبئ بحدوث عملية «ترييف» تكاد تقطع مع تراثها كجماعة مدينية في طبيعة عضويتها ونمط تجنيدها والقواعد واللوائح المنظمة لها، وهو ما تزامن مع ميل الجماعة للتمدد في المناطق الريفية التي كانت تعتبر نظريا فضاءات عصية أمام حركات التجديد الديني. وتطرح الدراسة فرضية أن التحولات التي تطال التركيبة الداخلية للإخوان المسلمين هي التي تدفع بمواقف الحركة وتطوراتها إلى السطح، وليس ما تحويه أدبياتها أو حتى لوائحها التنظيمية.

كما يرصد الفصل الخامس «تسلف الإخوان» مؤشرات ودلالات تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية في جماعة الإخوان المسلمين؛ إذ شهدت السنوات الأخيرة نمو توجهات سلفية كامنة في جسم الجماعة تخرج بها عن نطاق الحركة الجامعة ذات الرؤية التوفيقية التي عُرفت بها في مرحلة التأسيس نحو حالة من «التسلف» أو التحول إلى السلفية، وهي توجهات تعكس تحولات داخلية تتعرض لها التركيبة الإخوانية منذ فترة ليست بالقصيرة بحيث صارت السلفية تيارًا فاعلًا، بل وأكثر التيارات فاعلية وتأثيرًا داخل الإخوان. وتقدم الدراسة بحثًا مُعمقًا عن جذور المكون السلفي «الكامن» في جماعة الإخوان، والعوامل التي تقف وراء تطوره.. ثم أبرز تجلياته الحالية.

وفي الفصل السادس دراسة عن «الإخوان والجهاد والحركات الجهادية»، وهي تحاول الإجابة عن تساؤل كبير يطرح نفسه بشأن العوامل التي تدفع للجوء إلى استخدام العنف كوسيلة للعمل الإسلامي، والسياقات التي تصير فيها القوة المسلحة محل تفضيل بحيث ترجع الحركة إلى الجانب الإيديولوجي لديها (والفقهي أيضًا في حالة الجهاد) الذي يتضمن تبريرًا للجوئها إلى استخدام العنف المسلح لتحقيق أهدافها. كما يناقش

علاقة الجماعة الإخوانية بمسألة العنف المسلح وموقفها من موضوع الجهاد المعولم واستخدام القوة في التغيير بشكل عام، وما إذا كانت الجماعة ستسجل عودة ضمن رؤيتها لمسألة الجهاد، أقله على مستوى الأجندة العالمية.

أما الفصل السابع فيقدم مقاربة لإشكالية «الإخوان والدولة»، انطلاقًا من افتراضية أن الإسلاميين بنَوا رؤيتهم للدولة على ما هو قائم، واستقر في خيالهم السياسي نموذج للدولة كما ورثته النظم العربية في القرن العشرين بما في ذلك مسألة تطبيق الشريعة باعتبارها قانونًا أساسيًّا للدولة. ولا تتوقف الدراسة عند تتبع مفهوم الدولة في أدبيات الحركة، وإن كان ذلك مُهمًّا، لكن الفعل السياسي يظل مُهمًّا لجهة البعد عن إصدار أحكام قيمية قد تجعل من مبحث الدولة لدى الإسلاميين لا يختلف عن مبحث الإمامة في مصنفات الفقه القديمة.

وفي الفصل الأخير إجابة عن السؤال الذي يشغل الكثيرين، وهو مدى إمكانية تكرار الإخوان لنموذج حزب «العدالة والتنمية» الحاكم في تركيا. وتطرح الدراسة جوهر الاختلافات بين التجربة التركية وتجربة الإخوان في مصر، عبر استقصاء فروقات كامنة في الفعل السياسي والسياق المحيط بالحركتين، إضافة إلى النظر في تطور علاقة الحركة، في كل من مصر وتركيا، بالدولة والنظام وتطور فقه الدولة في رؤية كلٍّ منهما.

الإخوان والإصلاح.. قراءة في الجدل والتدافع الداخلي[1]

يثير موقف الإخوان المسلمين من مسألة الإصلاح السياسي، منذ فترة، أسئلة جديدة. فالإخوان الذين كانوا من أشد المناصرين لإيديولوجية إسلامية تغييرية في سنوات الستينيات والسبعينيات تحولوا تدريجيًّا إلى مكون هام في السياسة المصرية منذ أصبحوا يساندون خيار العمل من داخل النظام وينبذون العنف كوسيلة للتغيير خاصة خلال العقود الثلاثة الأخيرة. ولاحت في الأفق منذ بداية الثمانينيات استراتيجية المشاركة التي أصبحت، بفعل مجريات الساحة المصرية وتفاعل الحركة مع المحيط السياسي والمجتمعي، خيارًا مبدئيًّا.

لكن انطلاق موجة الحديث عن موضوع الإصلاح السياسي في مصر طرح تساؤلات مستجدة عن الرؤية والأجندة الإخوانية في هذا الإطار، خاصة حين أطلقت الجماعة مبادرتها للإصلاح في مارس ٢٠٠٤. إلى جانب السياق المصري الجديد الذي كان يقترب من منعرج سياسي حاسم يفرضه انتهاء عهدة الرئيس المصري حسني مبارك خلال فترة كانت وجيزة.

تجادل هذه الورقة بأن موقف الإخوان من موضوع الإصلاح السياسي له علاقة

---

(١) قُدمت هذه الورقة كمداخلة في ندوة «المجتمعات التقليدية والسياسات الحديثة ـ أشكال جديدة من التحرك والمشاركة السياسية في العالم العربي» من تنظيم «مبادرة الإصلاح العربي» بالاشتراك مع «المركز الكندي لتنمية الأبحاث الدولية»، في بيروت ـ لبنان ٢ و٣ من نوفمبر ٢٠٠٩، وأدخلت عليها تعديلات تناسب التطورات التي جرت في النصف الأول من ٢٠١٠.

مهمة بمكونات داخلية في جماعة الإخوان تعتمل في المراحل المفصلية[٢]، وأن مسألة التدافع الداخلي بين جناحين داخل الحركة هو الذي يحدد رؤيتها لمجريات الساحة المصرية وأجندتها الإصلاحية، وتُختم الورقة بقراءة لأهمية الانتخابات التشريعية القادمة كمحك لتغييرات فكرية مهمة تجري بداخل الحركة.

سياق الإصلاح

ظلت الديناميات السياسية في مصر أقرب إلى حلقات من الانفتاح والتراجع كان أبرزها حالة الانفتاح العام في المشهد السياسي المصري الذي بدأ في ربيع ٢٠٠٥ مع ما عُرف بـ«ربيع القاهرة». وهو الربيع الذي ارتبط بشكل واضح بصعود الإخوان المسلمين كأكبر القوى الإسلامية الرابحة من مسلسل الانفتاح السياسي بعد ٢٠٠٤. وهو سياق يستحضر بوضوح توازنات دولية محددة واكبت احتلال العراق وانطلاق مشاريع الإصلاح الشرق أوسطية.

من جهة ثانية فقد تعاظم الحضور السياسي لجماعة الإخوان بما أنتج تطورات واضحة على مستوى الخطاب أو الممارسة بحيث صارت تمثل تهديدًا لخطاب التخويف من الإخوان الذي كان سائدًا في السابق، إلى جانب ما حدث من تغير لافت لدى بعض الدوائر السياسية المؤثرة في الغرب بحيث خففت من رفضها للحركات الإسلامية، وأصبحت أكثر قبولًا من ذي قبل للتعامل مع الحركات الإسلامية السياسية المعتدلة مثل الإخوان وسعيًا لإدماجها في بنية النظم السياسية في بلدانها.

هكذا، سمحت التطورات التي حدثت بين سنوات ٢٠٠٤ و٢٠٠٦ بحالة من الحراك السياسي سمح بتمدد خطاب إصلاحي داخل الإخوان المسلمين؛ كُبرى الحركات الاجتماعية في مصر والقوة المعارضة الأولى في المجال السياسي المصري. لقد حدث الانقلاب الديمقراطي الكبير في الجماعة الإسلامية العتيدة بحيث تحول فيه

(٢) حسام تمام، تحولات الإخوان المسلمين: نهاية الإيديولوجيا وتفكك التنظيم (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١٠).

الإسلاميون من معسكر أعداء الديمقراطية إلى معسكر أشد أنصارها والمطالبين بها[٣]، وكان من أبرز الملاحظات التي سُجلت أن يعلن إسلامي ظل يُنعَت دائمًا بالتشدد قبوله برئيس غير مسلم لمصر إذا جاءت به الديمقراطية، فيما لم يسجل ذلك سابقًا من قِبَل التيارات الليبرالية والتقدمية نفسها.

وكانت تركيبة البرلمان المصري قد تعرضت لتغييرات مهمة في انتخابات «٢٠٠٥» إذ حازت الجماعة على أكثر من عشرة أضعاف ما حصلت عليه الأحزاب السياسية المعارضة مجتمعة من مقاعد البرلمان بحيث تراجعت الأحزاب السياسية بما فيها الكبيرة والتاريخية منها؛ مثل الوفد والتجمع والناصري، التي لم تتجاوز حصتها ثمانية مقاعد من أصل ٤٥٠ مقعدًا في حين سجلت جماعة الإخوان المسلمين، المحظورة قانونًا، صعودًا كبيرًا بحيث حازت ٨٨ مقعدًا بنسبة تمثل نحو ٢٠٪ من مقاعد البرلمان لتكرس وضعها كأكبر قوة سياسية معارضة صارت تتقاسم والحزب الحاكم واجهة المشهد السياسي في مصر.

توزيع الأدوار داخل الإخوان

لقد كانت الساحة السياسية إذن مؤهلة لخطاب مختلف للإخوان يتناغم مع حمى التغيير التي اجتاحت البلاد، فكانت لحظة صعود نادرة للتيار الإصلاحي في الإخوان عززت مواقعه داخل الحياة السياسية المصرية في ظل ازدياد الطلب المحلي والعالمي على هذا الخطاب الإصلاحي. وقد بدا التيار المحافظ داخل الجماعة متغاضيا عن هذه التطورات في الخطاب طالما كانت قادرة على أن تكسب للجماعة مناطق نفوذ جديدة وجمهورًا كان بعيدًا عنها تقليديًا، وطالما كان تيار المحافظين التنظيميين متأكدًا أن بإمكانه التحكم في مسار الأفكار الإصلاحية فيصدِّرها للخارج الذي يبحث عنها دون أن يخاطر بنزولها إلى قواعد التنظيم الذي يتحكم المحافظون في مفاصله الرئيسية وأقنية

(3) Husam Tammam, **Révisions douloureuses pour les Frères musulmans d'Egypte,** in: http://www.islamismscope.net/lang/francais/294 - revisions - douloureuses - pour - les - freres - musulmans - degypte.html.

التكوين والتثقيف داخله، ناهيك عن أن هذه الأفكار ساعدت على نحو ما في تبييض وجه الإخوان في قضايا شائكة ظلت على الدوام مصدرًا للجدل بين أجنحة الجماعة وتوجهاتها المختلفة من مثل المرأة والأقباط وما يتصل بمسألة المشاركة السياسية.

فجماعة الإخوان المسلمين كانت قد حسمت في العقود الثلاثة الأخيرة خياراتها السياسية الكبرى من حيث رفض العنف كأداة للتغيير السياسي، والقبول بالمشاركة السياسية ضمن الدولة الوطنية القائمة ونظامها السياسي، والعمل وفق منطق التغيير المتدرج؛ وهذه كلها خيارات لم تعد مجرد قناعات فكرية يمكن مراجعتها أو النكوص عنها تأثرًا بأفكار جديدة أو قديمة (مثل السلفية أو القطبية)، بل صارت مصونة بتحولات في القاعدة الاجتماعية للإخوان وخبرة تقترب من ثلاثة عقود يصعب تجاوزها أو التشكيك فيها، خاصة وأنها جاءت نتاج مشاركة جماعية من كل تيارات الجماعة وأجيالها.

ومع النجاح الكبير الذي أحرزته الجماعة في انتخابات ٢٠٠٥ والتي فازت فيها بنحو عشرين بالمائة من مقاعد البرلمان، انطلق جدل إخواني داخلي حول وضع الجماعة والصورة التي يراها الإخوان المسلمون لمستقبلهم في واقع جديد تحولوا فيه إلى الرقم الأهم في المعادلة السياسية المصرية. فالإخوان الذين لم يناقشوا مسألة التحول إلى حزب سياسي طَوال فترة الثمانينيات بسبب انتشار المد الإسلامي الواسع، ولا في التسعينيات بسبب ظروف العلاقة مع النظام والملاحقة التي تعرضت لها الجماعة، أصبحوا في مواجهة سؤال الوضع الأنسب للتواجد داخل النظام السياسي في مصر بعد أن تحولوا إلى القوة السياسية المعارِضة الأولى بعد الانتخابات التشريعية التي جرت في ٢٠٠٥. ولأول مرة منذ عقود ممتدة في تاريخ الجماعة، ظهر إلى العلن نقاش إخواني داخلي حول مسألة الخيار بين التحول إلى حزب سياسي[٤] وما يستتبعه ذلك من ضرورة الحصول على موافقة النظام والنزول الكثيف للتفاعل مع كل الأطياف السياسية الموجودة على الساحة، أو البقاء في صورة الجماعة الدعوية الشمولية التي لا تتضمن خروجًا عن المشروع الإسلامي الذي يتضمن المكون السياسي لكن لا ينحصر فيه.

---

(4) Husam Tammam, **Vers un parti légal?**, in: http://www.islamismscope.net/lang/francais/418 - vers - un - parti - legal - .html

وقد بدا سعي الجماعة لصياغة برنامجها السياسي عام ٢٠٠٧ بحيث بدا أن هناك رغبة لدى الإخوان في استغلال مشهد الانفتاح السياسي باتجاه تأكيد وجودهم السياسي وإضفاء الشرعية عليه من خلال الترخيص لهم بحزب سياسي؛ لهذا دفعوا بكل ما من شأنه أن يعزز من هذا الخيار ليس للرأي العام الداخلي فقط بل والرأي العام الدولي الذي كان وقتها ضاغطًا في اتجاه الإصلاح وفرضه على دول المنطقة.

لذلك ألقى مناصرو خيار الحزبية داخل الجماعة بكل ما لديهم، فتكلموا عن القبول بالتحول من جماعة عالمية شاملة إلى حزب سياسي وطني حتى لو استلزم ذلك القطع من الصلات والأدوار الدولية التي طالما أثارت حساسية الدولة المصرية، وأعلنوا قبولًا قاطعًا بالديمقراطية وما يترتب عليها من رقابة مجتمعية على الجماعة، وقبِلوا بالمواطنة أساسًا للحقوق السياسية بما يضمن مبدأ تساوي المرأة وغير المسلم في كل الحقوق السياسية بما فيها رئاسة الجمهورية، بل وتجاوز الأمر الشأن الداخلي لتقديم تطمينات في القضايا الدولية المؤثرة ومنها الاتفاقات الدولية المتعلقة بوضع «إسرائيل»؛ إحدى أهم قضايا الخلاف بين الإسلاميين والقوى الدولية. لقد شكلت هذه التطورات بعضًا من ملامح أجندة الإصلاح السياسي كما تبناها خطاب الإصلاح داخل الجماعة(٥).

الإخوان بين الإصلاحيين والمحافظين

لكن رؤية الإخوان المسلمين لقضية الإصلاح السياسي يبدو أنها أكثر عمقًا وتعقيدًا. فموقف الإخوان المسلمين من مجريات العملية السياسية في مصر يظل ذا خصوصية واضحة بالنظر إلى مجموعة من الأبعاد التاريخية والإيديولوجية؛ فالجماعة لا تزال تنتمي إلى نمط تقليدي للفعل السياسي يتمسك بمنطق وأولوية العمل من أجل إقرار أجندة إصلاح سياسي شامل للبلاد، بحيث تضعف قدرتها على العمل الجبهوي أو التقرب من الحركات الاجتماعية الجديدة التي تجتاح الشارع المصري في الآونة

(٥) حسام تمام، صعود وأفول التيار الإصلاحي في الإخوان، في:
http://www.islamismscope.net/researches/218 - 2010 - 04 - 01 - 12 - 44 - 23.html

الأخيرة(٦). كما أن الإخوان يتحولون تدريجيًّا، وذلك إلى جانب ترسخهم كجماعة دينية منذ عقود، إلى مكون رئيس في السياسة المصرية. ويؤدي ذلك إلى نمو حالة من الإحساس الزائد بالذات لدى بعض قادة الإخوان خاصة بعدما ترسخت جماعتهم كأقوى جماعة سياسية في مقابل الضعف الظاهر والمتفق عليه للقوى والأحزاب السياسية الأخرى.

ويمكن المجادلة بأن الأمر له علاقة بخلاف داخل الجماعة لم يُحسم بعد، يتمايز فيه تياران: أحدهما تقليدي غالب لا يرى التحرك إلا وفق مطلب إصلاح سياسي شامل يتضح فيه موقع الجماعة وأفق مستقبلها (مثل منحها الشرعية القانونية أو السماح لها بتأسيس حزب سياسي)، وآخر أكثر انفتاحًا يرى ضرورة الاستفادة من موجة الاحتجاجات والإضرابات التي اجتاحت مصر، بل وركوب هذه الموجة باعتبارها الأكثر قدرة على الفعل والأكثر جاذبية لدى الجماهير وتأثيرًا فيها.

فجماعة الإخوان المسلمين ما زالت مكونًا مختلفًا يصعب فهمه، ومن ثَمَّ هضمه داخل المشهد السياسي المصري. من الناحية التنظيمية تبدو الجماعة أكبر من الحزب، ولكن دون الدولة، وهي في بنيتها الفكرية وتوجهها السياسي أقرب لجبهة أو مظلة جامعة لتيارات إسلامية مختلفة في الفكر السياسي منها إلى تنظيم سياسي محدد المشروع والبرنامج. فالتطورات التي حدثت منذ نهاية السبعينيات من القرن العشرين سمحت بنمو حالة من التعدد الجيلي الذي نشأ عن انضمام نُخب الجماعات الإسلامية التي أسسها الطلبة في حرم الجامعات المصرية بحيث ملئوا الهيكل التنظيمي الإخواني الذي كاد يتآكل بفعل الملاحقة في سنوات الخمسينيات والستينيات. وينتمي أغلب المنتمين في السنوات اللاحقة إلى أجيال نشأت في سياق الاستراتيجية الجديدة التي اتبعتها الجماعة مع بداية الثمانينيات بحيث أصبح الفعل السياسي أحد أهم ميادين العمل العام في الجماعة الإخوانية. كما أن تغيرات المزاج الديني في مصر ألقت بظلالها على التوجهات الدينية والفكرية

(٦) حسام تمام، الإخوان المسلمون ومأزق الحركات الاجتماعية الجديدة في مصر، في:
http://www.islamismscope.net/researches/202 - 2010 - 03 - 31 - 18 - 55 - 31.html.

داخل الحركة التي يبدو أن بداخلها تعددية تجمع فيها تيارات من تخوم السلفية المحافظة إلى حدود الليبرالية المتدينة.

ورغم ذلك بقيت الجماعة على اختلاف مكوناتها السوسيولوجية قادرة على إحداث حالة من التعايش بينها طالما كان القاسم المشترك الرئيس الذي يجمع بينها جميعًا هو القبول بالعمل التنظيمي الواحد والقبول بمبدأ التغيير السلمي التدريجي. فتوسع عمل الجماعة وجمعها بين الدعوي الخيري والسياسي، وبين التنظيمي والعام، كان يسمح بالتعايش بين هذه المكونات بحيث بدت الجماعة أشبه بقِبلة يجد فيها الجميع ما يبغون: من الدعوة والتربية ووصولًا إلى السياسة والعمل العام، مرورًا بالنشاط الاجتماعي والخيري، كما أن الجماعة لم تكن تنشغل كثيرًا بمحاولة توحيد هذه المسارات في العمل ضمن رؤية واحدة بقدر ما كانت توجه اهتمامها فقط لتلافي التصادم بينها.

لكننا يمكن أن نجادل، بالرغم من ذلك، أن هذا التنوع يحيل إلى وجود تيارين كبيرين يقتسمان الجماعة: الأول تيار العمل العام (أو المنفتح) الذي تكوَّن في فضاء العمل الطلابي والنقابي والسياسي المفتوح، والذي ظل يرسم وجه الجماعة في الحياة العامة، وأبرز رموزه عبد المنعم أبو الفتوح وهو المعروف بالتيار «الإصلاحي». والثاني هو تيار العمل التنظيمي الذي يدير البناء التنظيمي للجماعة ويمسك بمفاصلها ويتولى مسئولية التجنيد وتحديد مراتب العضوية ودرجاتها ويضع مناهج التثقيف والتكوين الداخلي؛ وهو تيار يوصف بـ«المحافظ»، وأبرز رموزه محمود عزت.

وقد نجحت قيادة الجماعة، على الأقل حتى ولاية المرشد الثامن محمد مهدي عاكف تقريبًا، في الاحتفاظ بقدرتها على الإبقاء على التيارين معًا دون تصادم على الرغم من الاختلاف الكبير بينهما في التوجه الحاكم[٧]؛ فـ«تيار العمل العام» متوجه بطبعه إلى فضاء المجتمع المفتوح ومزاجه أقرب للانفتاح والتفاعل الإيجابي والمستمر مع المجتمع وتياراته المختلفة، فيما الآخر (تيار العمل التنظيمي) يتوجه دائمًا للداخل

---

(7) Hossam Tammam, **Back to the future,** in: http://www.islamismscope.net/lang/en/289 - back - to - the - future.html.

حيث يقيم عالمه الخاص الذي يربي فيه «الطليعة المؤمنة» يعلق عليها آمال ومسئوليات إصلاح المجتمع والأمة.

لكن التطورات التي عرفتها الحركة الإخوانية، داخليًّا وفي سياق علاقتها بالنظام خلال السنوات الثلاث الأخيرة بشكل خاص، و لا سيما أثناء إجراء انتخاباتها الداخلية، تتجه نحو افتراض أن الجماعة تسير نحو فقدان واضح لقدرتها الفائقة، بل والاستثنائية على التعايش الداخلي بين تياراتها الداخلية، واتجاه تيار متنفذ بين قيادتها إلى الحسم فيما يتعلق بصورة الجماعة ووجهتها ومسارها المستقبلي.

محددات ميزان القوة داخل الجماعة

لكن يبدو أن خطاب الإصلاح لدى الإخوان أصبح اليوم أكثر تأثرًا بالسياق المحيط منه بتفاعلات الداخل في الجماعة، فالتعديلات الدستورية التي اعتمدها النظام في مارس ٢٠٠٧ حسمت بوضوح خيار استبعاد الإخوان من الشرعية، بل ومن الحضور السياسي مستقبلًا. فقد تضمنت على وجه الخصوص قصر الترشيح لانتخابات الرئاسة على رؤساء الأحزاب المرخص لها فعليًّا وإلغاء الإشراف القضائي على الانتخابات، وهو ما كان مسئولًا عن توفر قدر كبير من الشفافية والرقابة على الانتخابات بما سمح للإخوان بالفوز بخُمس مقاعد البرلمان عام ٢٠٠٥. و تضمنت نتائج انتخابات التجديد في مجلس الشورى إشارة إلى المنع التام لفكرة تكرار سيناريو مجلس الشعب، ثم كانت الانتخابات المحلية رسالة نهائية بأن لا مكان للإخوان في المشهد السياسي الجديد. وسارت وتيرة الاعتقالات والمحاكمات العسكرية والحملات الإعلامية باتجاه نفس سياسة التحجيم التي اتبعها النظام مع بداية العام «٢٠٠٧».

ووفقًا للتعديلات الدستورية لعام ٢٠٠٧ فإنه يتعين على أي مرشح، من خارج الأحزاب، للانتخابات الرئاسية أن يحصل على تأييد ٢٥٠ عضوًا من الأعضاء المنتخبين لمجلسَي الشعب والشورى والمجالس الشعبية المحلية للمحافظات منها على الأقل ٦٥ عضوًا من مجلس الشعب. وبعد أن حسم سيطرته التامة على المحليات ومجلس الشورى (الغرفة الثانية)، يسعى النظام إلى ضمان تركيبة للمجلس القادم لا تسمح

للإخوان بشكل خاص بممارسة أي تأثير، خاصة مع ضعف أي إمكانية لتأثير حقيقي للأحزاب حيث لا يحق لأي منها تقديم مرشح للانتخابات ما دامت لا تحوز ٥ ٪ من عضوية مجلسَي الشعب والشورى على الأقل وهو ما لم يتحقق حتى في انتخابات سنة(٢٠٠٥) الماضية التي اعتبرت أكثر انفتاحًا .

النظام المصري على هذا النحو يقف على عتبات مرحلة جديدة تتطلب ضمان حسم ملف انتقال السلطة مستقبلًا والتغيير المنتظر في هرمها بخلو منصب الرئاسة. وهو يَعبُر مرحلة انتقال سياسي حرج يعاني صعوبات غياب نائب للرئيس يخلفه (أكمل الرئيس حسني مبارك عامه الثمانين في شهر مايو ٢٠٠٨) وتضارب التكهنات بشأن سيناريو محتمل للتوريث يمكن أن يدفع بنجله جمال لخلافته.

لذلك فإن نمط الجمهوريات الرئاسية حيث ينتمي النظام المصري، وحيث تتركز معظم السلطات في يد رئيس الجمهورية يكرس أهمية مركزية للانتخابات الرئاسية التي ستجرى في (٢٠١١)، وهو ما سيدفع بالمواجهة بين النظام والحركة إلى منعرج حاسم قد يحدد موقع الجماعة في السنوات القادمة[٨].

على هذا النحو يمكن فهم خصوصية الضربة التي وجَّهها النظام للإخوان مع بداية هذا العام (٢٠١٠)، وبعد شهر واحد من إتمام انتخابات اختيار المرشد التاسع للجماعة. لقد توجهت الضربة مباشرة لشخصيات مفصلية واستهدفت مستويات تنظيمية رفيعة في الحركة؛ بحيث طالت النائب الأول والأهم من بين نواب المرشد الثلاثة؛ والرجل الأقوى في التنظيم محمود عزت، وعددًا من أبرز القيادات التنظيمية التي تدور في فلكه والممسكة بمفاصل التنظيم المهمة بالجماعة، كما توجهت الاعتقالات مباشرة نحو أكبر مستوى تنظيمي بالجماعة بحيث طالت ثلاثة من أبرز أعضاء مكتب الإرشاد. وهي ضربة تكاد تكرر سابقتها التي جرت في عام ٢٠٠٧ حين طالت النائب الثاني

---

(8) Hossam Tammam, **The Muslim Brotherhood and the Egyptian Regime: the Test of Parliamentary Elections as a Condition for Political Transition**, in: http://www.islamismscope.net/lang/en/166 - the - muslim - brotherhood - and - the - egyptian - regime - the - test - of - parliamentary - elections - as - a - condition - for - political - transition - .html.

والأهم للمرشد والرجل الأقوى وقتها في التنظيم خيرت الشاطر ومجموعة من رجال الأعمال الإخوان المرتبطين به، إضافة إلى عضو بمكتب الإرشاد، وانتهت بسجنهم عسكريًّا مددًا تبدأ من ثلاث سنوات وتصل أحيانًا إلى عشر سنوات.

لقد كانت هذه الضربة متوقَّعة لسببين هامين: أولًا لأنها تبدو كجزء من سياسة ثابتة تعتمد على توجيه ضربات جزئية متواصلة للجماعة تتم على مدى زمني متقطع ولكنه منتظم بهدف إضعاف الجماعة عبر خلخلة بِنيتها التنظيمية، واستنزاف مواردها المالية، وإرباك مسارها السياسي، وتعميق عزلتها سواء عن القوى السياسية الأخرى أو المجتمع عمومًا دون محاولة استئصالها نهائيًّا. فالنظام يعرف أنه لن يتحمل كلفة حملة استئصالية واسعة كتلك التي اعتمدها النظام الناصري في الخمسينيات حين اعتقل في ليلة واحدة ما يزيد على ثلاثين ألفًا من قيادات الإخوان وكوادرهم وأنهى وجودهم في الحياة العامة طَوال فترة حكمه . ثم إن الضربة الأخيرة بدت كإجراء عقابي تأديبي على حالة الاستعراض السياسي التي ظهر بها الإخوان في الحياة السياسية في الفترة الأخيرة خصوصًا مع الانتخابات الداخلية التي سعت الجماعة من خلالها إلى تحدي وضعية الحظر القانوني فاتجهت إلى التوسع في الظهور الإعلامي بإجراء انتخاباتها الداخلية بشكل شبه علني وعلى عدة مراحل، وفي مدى زمني طويل نسبيًّا، وفي ظل حضور وتغطية إعلامية واسعة، وصلت إلى حد دعوة وسائل الإعلام المحلية والعالمية لحضور مراسم «بيعة» المرشد الجديد وحفل تنصيبه؛ وهو ما تم التراجع عنه لاحقًا والاكتفاء بحفل التنصيب دون مراسم أداء البيعة، وهو تراجع لم يكن كافيًا في كل الأحوال لإنهاء حالة الاستعراض السياسي التي لا تتناسب مع وضعية الحظر القانوني المفروض على الحركة.

رد فعل التيار المحافظ

هكذا، تراجعت موجة التفاؤل التي كانت تقود شراع التيار الإصلاحي في الإخوان وربما في المشهد السياسي برمته بعد أن هدأت حمى التغيير، وتبدلت الرياح الدولية التي كانت مواتية. سنلاحظ كيف سيبدأ التيار التنظيمي حملة ممنهجة لما سنسميه

عملية نزع الشرعية عن كل الأفكار الإصلاحية التي تم بناؤها خلال النزول السياسي والإعلامي للإخوان إلى ساحة العمل العام وخاصة خلال التجربة البرلمانية الأخيرة.

يمكن أن نلحظ بداية عودة التيار التنظيمي المحافظ التدريجية والتي بدت حاسمة: في البداية تم التعميم على كل قواعد الجماعة بأن كل المقولات «الإصلاحية» التي ملأت فضاء ربيع القاهرة المنصرم كانت ـ في أفضل الأحوال ـ مجرد اجتهادات لأصحابها غير معتمدة من الجماعة، وأن الجماعة ستدرسها وتبت فيها لاحقًا، ثم قيل إنها آراء شخصية، وإن أصحابها لم يرجعوا فيها للجماعة، ثم قيل إنها تمثلهم وحدهم ولا تعبر عن الجماعة.

وجاءت الصياغة النهائية للبرنامج السياسي (٢٠٠٧) على سبيل المثال لا الحصر، لتكشف أن القرار النهائي ـ عند المحك وفي المراحل المفصلية ـ هو بيد تيار التنظيم المحافظ، لقد كانت هذه الضربة الأقوى والعلانية للتيار الإصلاحي داخل الجماعة بما يشبه عملية لنزع الشرعية عنه سواء لدى الخارج أو في قواعد التنظيم، بحيث طاحت بمشروعه تمامًا.

فالمراقب للتطورات التي واكبت صياغة البرنامج والأجواء التي أحاطت بها يتأكد له أن الصياغات الأولى كانت تعبر عن التوجهات العامة لتيار العمل العام الإصلاحي، لكن وفي اللحظات النهائية تدخل التيار التنظيمي المحافظ ليضع ملاحظاته النهائية التي تمثلت في مادتين كانتا كافيتين لتخرج بالبرنامج كاملة عن روحه التي كانت أقرب لتيار العمل العام، وهما المادتان اللتان أثارتا نقاشًا واسعًا في أروقة الحركة طَوال عقدَي الثمانينيات والتسعينيات الماضيين بحيث عاد الجدل بشأن حقوق الترشيح الخاصة بالمرأة والأقباط ومسألة الإشراف الديني على عمل الهيئة التشريعية.

لكن الضربة الثانية والأهم جاءت على مستوى مؤسسات الإخوان؛ ففي أول انتخابات داخلية في منتصف العام ٢٠٠٨ أظهرت النتائج انكسارًا وتراجعًا ممنهجًا للأصوات الإصلاحية لحساب التيار التنظيمي ورموزه الذين تصدروا انتخابات مجلس الشورى، والتي كان من نتائجها تصعيد خمسة أعضاء جدد لمكتب الإرشاد كانوا جميعًا من التيار التنظيمي المحافظ. وتمت محاصرة التوجهات الإصلاحية تمامًا

في انتخابات ديسمبر ٢٠٠٩ بحيث خرج أهم رموزها (محمد حبيب وعبد المنعم أبو الفتوح) من مكتب الإرشاد، وانتُخب عصام العريان، الأقرب للتفاهمات، عضوًا في المكتب كسبيل لاحتواء الرجل. بينما انتُخب محمد بديع، العضو التنظيمي القوي، مرشدًا ثامنًا لجماعة الإخوان المسلمين في يناير ٢٠١٠.

سنلاحظ إذن أن الأمر يتضمن مزيدًا من التشدد على المستوى التنظيمي بحيث يبدأ التيار التنظيمي ومسئولوه حملة تنظيمية تهدف إلى مزيد من الضبط والربط والتشدد في معايير التصعيد والترقي داخل الجماعة لمصلحته؛ ذلك لأن وضعية المواجهة التي تخوضها الجماعة مع النظام تعطي الأولوية للحفاظ على وحدة الجماعة واستقرارها وتجعله أولوية مطلقة، بحيث تساهم هذه الحالة في زيادة تماسكها التنظيمي.

كما أن حالة الانسداد السياسي وغياب قواعد واضحة تنظم بوضوح الحق في تأسيس الأحزاب وتكوين الجمعيات وإصدار الصحف، فضلًا عن الرسالة الصريحة والمحددة باستبعاد أي إمكانية لإدماج الإسلاميين داخل النظام السياسي، كل ذلك من شأنه أن يغلق أي أفق للخروج عن الجماعة والانفتاح على المجتمع والعمل في فضائه المفتوح، ناهيك عن تبني خيارات جديدة تخرج عن نطاق التغيرات التي وصلت إليها الجماعة مؤخرًا.

عملية نزع الشرعية على هذا النحو تتم في الأغلب داخل الأطر التنظيمية للجماعة ويظل ظهورها للفضاء العام نادرًا ومحسوبًا. ويبدو من ذلك أن تيار التنظيم يعتبر أن الأفكار التجديدية تظل نافعة في بناء صورة إيجابية للجماعة طالما يمكن حصرها خارج التنظيم.

الإيديولوجيا ومحك الانتخابات التشريعية

إذن فقد أثارت نتائج الانتخابات الداخلية لجماعة الإخوان المسلمين بوصفها أكبر قوى المعارضة السياسية والإسلامية في مصر، جدلًا كبيرًا؛ إذ أسفرت الانتخابات التي انتهت في يناير ٢٠١٠ عن صعود القيادات التنظيمية المحافظة بعد أن أحكمت

سيطرتها كاملة على مكتب الإرشاد، وحازت أهم مواقعه بما في ذلك منصب المرشد الجديد ونوابه الثلاثة والأمانة العامة. هذا في حين تراجع حضور قيادات العمل العام الإصلاحية وخرج أبرز رموزها من المكتب الذي يمثل أعلى سلطة في الجماعة، بل واعتزل بعضهم من كل مهامه التنظيمية في الجماعة. وقد جاء فوز المحافظين، وبعضهم شديد التأثر بأفكار سيد قطب وفي مقدمتهم المرشد الجديد د. محمد بديع، في انتخابات بدا أنها شهدت إبعادًا مرتبًا ومتعمدًا لتيار العمل العام، فقد فقدت القيادات «الإصلاحية» مواقعها التنظيمية كما جرى مع عبد المنعم أبو الفتوح ومحمد حبيب، كما تصدعت العلاقة بين معظم رموز هذا التيار والقيادة الجديدة للجماعة حتى وصلت إلى الاحتجاج والطعن على الانتخابات وما شابها من مخالفات إدارية وإجرائية، ثم الامتناع عن مبايعة المرشد الجديد ومقاطعة فاعليات إعلان القيادة الجديدة.

ويبدو النظام مدركًا لطبيعة التغيرات التي تطال الوضع الداخلي في جماعة الإخوان وهو يسعى للاستفادة منها في تعديل وضع الجماعة والصورة التي استقرت عنها في الحياة السياسية المصرية لجهة تعميق عزلتها السياسية والمجتمعية وتقديمها كتنظيم يهدد الحياة السياسية، بل وأسس المجال العام في مصر، وهو ما يمكن أن يكون انقلابًا في طريقة تعاطي نظام الرئيس مبارك مع الجماعة(٩).

فالنظام الذي يقف على عتبة الانتخابات التشريعية والرئاسية القادمة يحاول أن يضمن استبعادًا كاملًا للإخوان من المشهد السياسي القادم، بل ولأي احتمالات تأثير محتمل للإخوان في ميزان القوى الداخلي في الساحة المصرية، على الأقل إلى حين إجراء نفاذ الاستحقاقات الانتخابية(١٠). ويبدو كيف تسير استراتيجية التحجيم التي يعتمدها النظام باتجاه التأكيد على استحضار سلبيات الخبرة التاريخية الإخوانية

---

(9) Hossam Tammam, **Not your average crackdown,** in : http://www.islamismscope.net/lang/en/208 - not - your - average - crackdown.html

(10) Hossam Tammam, **The Muslim Brotherhood and the Egyptian Regime: the Test of Parliamentary Elections as a Condition for Political Transition,** in: http://www.islamismscope.net/lang/en/166 - the - muslim - brotherhood - and - the - egyptian - regime - the - test - of - parliamentary - elections - as - a - condition - for - political - transition - .html

في علاقتها مع نظم الحكم السابقة . فالاتهامات التي طالت رموزًا قيادية في الحركة ومستويات تنظيمية رفيعة دليل واضح في هذا السياق، فقد استهدفت الاعتقالات التي بدأها النظام مع بداية العام الجاري (٢٠١٠) محمود عزت، الرجل القوي في التنظيم ونائب المرشد العام للجماعة وعددًا من القيادات التنظيمية المرتبطة به، إضافة إلى ثلاثة أعضاء من مكتب الإرشاد ينتمي كلهم لتيار التنظيم. وهذه هي المرة الأولى التي يتوجه فيها النظام نحو مستويات تنظيمية بعينها بعد الضربة التي وقعت عام ٢٠٠٧ والتي طالت النائب الثاني للمرشد العام آنذاك المهندس خيرت الشاطر. لكن اللافت للنظر هو أن موقف النظام من الحركة اليوم يستحضر بوضوح مفهوم التنظيم الخاص والسري الذي يختلف في قياداته ومشروعه؛ على الرغم من أن الجماعة تشارك في الحياة السياسية منذ ما يزيد على ثلاثة عقود[١١].

وقد اعتُبر محمود عزت أحد أهم رموز ما يعرف بالتيار القطبي داخل الجماعة في إشارة إلى امتدادات تاريخية في خبرة الجماعة فكريا من خلال استحضار فكر سيد قطب وتراث التكفير والانقلاب على النظام والطعن في شرعيته السياسية. وتنظيميًّا في إشارة إلى الارتدادات التي هزت الجماعة بعد محنة تنظيم ١٩٦٥ حين رفض عدد من أعضائها التراجع عن أفكار سيد قطب ليخرجوا عن الجماعة ويساهموا في تبلور التيار القطبي في الإخوان، على الرغم من جهود الجماعة للنأي بنفسها عن ذلك ومحاولتها استعادة عدد من منتميها، وقد أصدرت الجماعة في ذلك رسالتها الشهيرة «دعاة لا قضاة»[١٢].

وعلى الرغم من أن التغييرات التي طالت قيادة الجماعة واسعة ومؤثرة، خاصة مع صعود تيار يجمع بين التشدد والمحافظة وتتقاطع عنده المؤثرات القطبية (من سيد قطب) والسلفية، فإن من الصعب أن تنعكس مباشرة في تغييرات جوهرية وجذرية في

(11) Hossam Tammam, **Not your average crackdown,** in : http://www.islamismscope.net/lang/en/208 - not - your - average - crackdown.html.

(12) Hossam Tammam, **The remarkable unity displayed by the Muslim Brotherhood is no accident,** in : http://www.islamismscope.net/lang/en/209 - the - remarkable - unity - displayed - by - the - muslim - brotherhood - is - no - accident.html.

مسار الجماعة وتوجهاتها الاستراتيجية وخياراتها الكبرى، فالتشدد سيطال المستوى التنظيمي بشكل كبير بحيث سيؤدي إلى التشدد في عملية التجنيد والتعبئة والترقي داخل صفوف الجماعة. وسينعكس ذلك حتمًا على المستوى الفكري ويؤدي إلى تغيرات محتملة على مواقف الحركة من قضايا مهمة سبقت وأثارت الجدل لدى الإخوان المسلمين ونقاشًا مع القوى السياسية والنُّخَب الثقافية بحيث يطال الأفكار الإصلاحية التي يتوقع أن تشهد تراجعًا وربما أفولًا في ظل بيئة غير مواتية، ليس بالضرورة أن يترجم ذلك في تغييرات كبرى تدفع بالجماعة لمراجعة خياراتها الكبرى في قضايا مركزية حسمتها وقطعت معها مثل التكفير والعنف، بل باتجاه مزيد من التمدد السلفي الذي تعاظم حضوره وتأثيره داخل بنية التنظيم ومناهجه التثقيفية وخطابه السياسي(١٣).

لذلك من المتوقع أن تشارك الجماعة في كل المنافسات السياسية التي سيشهد العام الجاري أهم فصولها حيث تُجرى قريبًا انتخابات مجلس الشورى (الغرفة الثانية) وانتخابات مجلس الشعب (الغرفة الأولى)، ويحتل نواب الجماعة نحو ٢٠٪ من مقاعد الأخير كأكبر كتلة بعد الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم. لا، بل يبدو أن القيادة الجديدة لن يكون أمامها سوى تأكيد استمرارها في توجه المشاركة السياسية مرة للرد على التوجسات من ارتدادها بالمسار السياسي للجماعة، ومرة أخرى لحاجة التنظيم إلى معركة قوية تعيد تماسكه الداخلي وتصرف طاقته في مواجهة مع الخارج/ النظام، وتكون بمثابة «تعميد» للقيادة الجديدة(١٤).

لكن التغيير المنتظَر سيكون لجهة الاضطراب الذي يمكن أن يطال تفاصيل هامة في الرؤية السياسية للجماعة؛ حيث يُرجَّح أن تميل أكثر للمحافظة خاصة مع الصعود السلفي الذي برز في الجماعة. ويُرجّح ألا تستجيب الجماعة للنقد الموجَّه

---

(١٣) حسام تمام، أزمة الإخوان.. نهاية التعايش الداخلي.. صعود التنظيم وتوجهات نحو السلفية، في: http://www.islamismscope.net/researches/201 - 2010 - 03 - 31 - 18 - 47 - 52.html

(14) Husam Tammam, **Egypt's New Brotherhood Leadership: Implications and Limits of Change,** in: http://www.islamismscope.net/lang/en/166 - the - muslim - brotherhood - and - the - egyptian - regime - the - test - of - parliamentary - elections - as - a - condition - for - political - transition - .html

إليها لتُراجع موقفها في البرنامج السياسي الرافض لترشيح المرأة والأقباط لمنصب رئيس الجمهورية.

كما يُرجَّح أن تفقد الجماعة كثيرًا من مرونتها وقدرتها على التواصل مع القوى والتيارات السياسية والفكرية الأخرى؛ وهو ما يعزز من قدرة النظام على إحكام حالة من الحصار عليها. لكن يبقى أن هذا لن يؤثر كثيرًا على قاعدتها الاجتماعية وجمهورها المفترَض، والذي صار يميل إلى المحافظة والاقتراب من الأطروحة السلفية. وهذا يعني أن التغييرات الجديدة في قيادة الجماعة إنما تمثل بشكل ما تلبية لطلب واسع في المجتمع المصري على المحافظة، وليس بالضرورة انقلابًا ضد التوقعات المنتظَرة.

هكذا، سيتُرجَم الحضور السلفي في مواقف الجماعة من القضايا التي يعاني موقف الجماعة فيها من هشاشة وسيولة، مثل الموقف من المرأة والأقباط وبعض القضايا الأخلاقية كتلك التي تتصل بالفنون والآداب والرقابة والنقاب والحريات الشخصية.. وهي قضايا نتوقع أن يتأثر موقف الجماعة منها بعد استقرار التحالف بين التيار التنظيمي المحافظ والتيار السلفي الصاعد(١٥).

(15) Hossam Tammam, **Back to the Future,** in : http://www.islamismscope.net/lang/en/289 - back - to - the - future.html.

بين إكراهات الأزمة وإمكانات التنظيم
لماذا لم تنشق جماعة الإخوان؟![1]

أثارت الأزمة التي عاشتها جماعة الإخوان المسلمين مؤخرًا[2] سؤالاً مُهمًّا حول إمكانات التنظيم الإخواني، لقد كانت أكبر أزمة تنظيمية داخلية مرت بها الجماعة منذ ما يزيد على نصف قرن، وزاد منها المتابعة الإعلامية الواسعة والملتهبة التي نقلت للعلن معلومات وأسرارًا ظلت دائمًا بعيدة ومحمية بستار السرية، ليس عن رجل الشارع فقط، بل عن قواعد الجماعة نفسها، وفي كل يوم كانت التوقعات تزداد بقرب انفجار الجماعة من داخلها، وكان السؤال الأكثر تداولًا عن توقيت الانفجار وليس عن إمكانية حدوثه!

لكن، وكالعادة، مرت الأزمة بدون انفجار أو انشقاق، وانتخبت الجماعة قيادة جديدة، وبدا أن الجماعة عصية على الانشقاق، فضلًا عن الانفجار، حتى أغرى ذلك أحد مُنظّريها الجدد ليطرح السؤال ليس ليشرح ويفسر وإنما ليعدد مزايا الجماعة «الصامدة» التي تستعلي على الانقسام والانشقاق؛ لاعتبارات تتعلق فقط بـ«الربانية» و«الرسالية» التي تعلو بها عن كل آفات التنظيمات والكيانات السياسية الأخرى!

لكن جماعة الإخوان في مصر، والتي تبدو فريدة في قدرتها على الاحتفاظ بتماسكها الداخلي ومواجهة خطر الانشقاق، مقارنة بالأحزاب والتنظيمات السياسية وحتى

---

(١) نُشرت فكرة هذه الورقة كمقال في صحيفة الدستور اليومية المصرية بتاريخ ٢ من مارس ٢٠١٠، تحت عنوان: لماذا لا يحدث انشقاق ضخم داخل جماعة الإخوان المسلمين؟

(٢) الأزمة التي تفجرت مع الانتخابات الداخلية في الجماعة عام ٢٠٠٩.

الإيديولوجية الأخرى، شهدت أشكالًا من الانشقاق مرت بها في محطات مختلفة، قد يبدو بعضها محدودًا في حجمه أو قدرته على إحداث خلخلة في البناء الداخلي، وقد تكون المناعة الذاتية للجماعة ساهمت كثيرًا في الحد من آثاره وتداعياته على بنائها. ويعزز من ذلك كونها الحركة الاجتماعية الأكبر في مصر، ويكون ذلك لسببين اثنين يشكلان فرضية الورقة:

أولًا، يتأثر التنظيم الإخواني بالتطورات التي تحدث في بيئته المحيطة. بحيث يظهر للملاحظ أن التنظيم يتمدد في فترات الانفتاح السياسي بينما ينكمش على المنتمين في فترات الانسداد السياسي؛ فيجري العودة إلى استدعاء العلاقات الهرمية ومبدأ الطاعة للقيادة حفاظًا على وحدة الصف الإخواني . وذلك يعني أن الأبعاد التنظيمية جوهرية في الحركة الإخوانية بحيث يبدو أن فكرة التنظيم تشكل رهان البقاء على قيد الحياة بالنسبة للجماعة منذ مواجهتها مع النظام الناصري في الخمسينيات حين كاد ناصر يجتثها نهائيًّا بفعل الملاحقة والاعتقالات، بل وإعدام قيادات فيها في الستينيات. لقد تحول التنظيم، بشكل يفوق أهمية الدعوة، منذ نهاية الستينيات إلى أداة رئيسية للتعبئة.

ثانيًا، يبدو للمُلاحِظ أن التنظيم الإخواني يحوي أطيافًا فكرية ومناطقية وجيلية شاسعة الفروق لا يجمع بينها غير رابط تنظيمي رفيع. لكن الواقع أن التنظيم كان، ومنذ منتصف السبعينيات، يتمدد أفقيًّا وعموديًّا ليشغل مساحات مجتمعية كانت بعيدة عن سيطرة الدولة وشكلت معينًا هامًّا لانتشار الأطروحة الإخوانية من جديد وموارد هامة للتعبئة والحشد بحيث يصعب الحديث عن تراجع فعلي للتنظيم الإخواني الذي يرتبط بطبيعة الإيديولوجية الإخوانية أيضًا.

اختصر الإخوان مشروعهم إذن ـ بقصد أو من دون قصد ـ في بناء تنظيم قوي حديدي خارج القوانين المنظمة يمكن أن يوكل له مهام إنجاز المشروع الإسلامي للتغيير، لم يفصلوا كثيرًا في معالم مشروعهم بقدر ما عكفوا في دأب ودقة متناهية يُحسدون عليها على صقل كفاءة هذا التنظيم وتطوير قدراته، وصاغوه على مثال الدولة نفسها حتى في أدق تقسيماته الإدارية التي كانت تتفق حد التماهي مع التقسيمات الإدارية للدولة، فمكتب الإرشاد يوازي مجلس الوزراء، ومجلس الشورى يقوم

بمهام البرلمان، ومكاتب الجماعة الإدارية هي نفسها المحافظات، والمناطق تنطبق حدودها مع الدوائر الإدارية والانتخابية تمامًا، بحيث صار التنظيم دولة بإزاء الدولة إلا أنها من دون جيش أو أجهزة أمنية.

وتغلغل التنظيم في كل تفاصيل وتضاريس ومؤسسات المجتمع والدولة المصرية باستثناء الجيش والشرطة والمؤسسات السيادية الأخرى كخط أحمر التزمت به قيادة الجماعة، وفي وعيها المواجهة الدامية التي خاضتها مع النظام الناصري، والتي كان أبرز أسباب دمويتها محاولة النظام اجتثاثهم من مؤسسات نافذة كانوا قد تغلغلوا فيها قبل الثورة يمكنها الانقلاب المضاد.

وكان أبرز ما انتهى إليه العقل الإداري للإخوان «مشروع التمكين» الذي اشتغل عليه أهم عقول وقيادات الجماعة من الصف الثاني والثالث (جيلا السبعينيات والثمانينيات)، وهو مشروع يعيد تنظيم الجماعة إداريًّا ويرتب هياكلها ومؤسساتها المختلفة بطريقة بالغة الدقة، ويرسم لها خطوات محددة وممنهجة للسيطرة على جهاز الدولة وتولي السلطة سلميًّا، وهو المشروع الذي اكتُشفت وثائقه عام ١٩٩٢ على ديسكات كمبيوتر في شركة سلسبيل والتي صارت عنوانًا على أشهر قضية للجماعة، وباكتشافها تأكد للنظام بالدليل قوة الجماعة وأنها صارت أقرب لدولة موازية له لكنها تفتقد لكل عيوب وترهلات الدولة التي يديرها هو!

لقد انتهت الجماعة إلى بناء تنظيم عملاق تتفاوت التقديرات بشأن عدد أعضائه ما بين مائة ألف إلى نصف المليون عضو عامل بالتنظيم يدفعون الاشتراكات المالية الشهرية وينتظمون في الأسر الإخوانية التي هي أصغر وحدة تنظيمية تنعقد لقاءاتها أسبوعيًّا؛ إضافة إلى دوائر الأنصار والمؤيدين والمتعاطفين الذين يزيد عددهم عدة مرات على عدد الأعضاء، وهي تقديرات تختلف بحسب جهات التقدير ومواقعها السياسية والإيديولوجية، وإن كانت في كل الأحوال تقريبية تفتقد الدقة خاصة في ظل سياسة التجنيد السرية والإكثار من دوائر الأنصار والمتعاطفين التي تَحُول دون القدرة على التقدير الدقيق للعدد الحقيقي للأعضاء حتى من قِبل الأجهزة الأمنية، بل ومن قِبل مؤسسات الجماعة نفسها التي ترفض إجراء أي تقدير داخلي لها أو الكشف عن أي

معلومات بخصوصه ولو كانت تقريبية حتى على المستوى الداخلي، وهو ما صار خطًّا أحمر لا يجوز تجاوزه في قاعدة أمنية تجعل من يخالفها عرضة للتخوين بتهمة كشف أسرار التنظيم.

البداية مع مرحلة البنا

أنشأ البنا جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ وسجلها بوصفها جماعة خيرية بحيث بدا فيها خيار العمل الدعوي الديني واضحًا. لكن دعوة الجماعة كانت في بدايتها أقرب إلى النسق المفتوح؛ فقد عمل البنا على تمدد الجماعة في المجتمع المصري وفتح أبواب الجماعة أمام الناس في أغلب محافظات مصر وقُراها. لكن الجماعة لم تكن جمعية خيرية فقط حين امتدت أنشطتها لتطال جميع نواحي الحياة الاجتماعية والتعليمية والثقافية، بل وحتى الرياضية، قبل أن يصير لها بُعد سياسي هام؛ وهذا يعني أن الإخوان نشئوا منذ البداية كمنظمة متكاملة .

حاول البنا أن يزاوج بين المبدأ التنظيمي والعمل المفتوح فبنى للحركة، بدءًا من الثلاثينيات، هياكل تنظيمية تبدأ بالأسرة؛ وهي أصغر وحدة تنظيمية في الحركة، مرورًا بالشُّعَب التي تنتشر في الأقاليم والقرى ومكاتب المحافظات الكبرى، وصولًا إلى مكتب الإرشاد في القاهرة الذي يمثل أعلى مستوًى تنظيمي في الجماعة. كان العمل مفتوحًا فكانت الرحلات والمعسكرات والخطب واللقاءات بالناس في المساجد والمحاضرات التي تلقى على الطلبة في الجامعات، وعلى المستوى السياسي كان البنا يُفضل التفاعل مع القوى السياسية الأخرى في البلاد كحزب الوفد ثم السعديين لاحقًا وإن على قاعدة العداء.

لكن مع حلول سني الأربعينيات كان الشيخ حسن البنا قد حول الدعوة من النسق المفتوح إلى الإطار التنظيمي المغلق تأثرًا بالسياق التاريخي المُصاحِب للمرحلة؛ حيث كانت التنظيمات ذات الصيغة الشمولية تميل إلى إنشاء أجنحة خاصة مسلحة، شديدة الهرمية والسرية. لكن النظام الخاص الذي أنشأه البنا كان مختلفًا؛ لأنه قام على الجمع بين خصائص دينية وتنظيمية صارمة.

كان للنظام الخاص خصوصية تفرقه عن بقية الإخوان العاملين: يُختار أفراده من جمهور الإخوان ويُعرَّضون لاختبارات خاصة قبل أن يتأكد اختيارهم. وكان البنا يتوجه إليهم بخطابات خاصة باعتبارهم «الإخوان المجاهدون» . لقد شكلوا بدايات تيار التنظيم فكانت لهم قيادة خاصة اختارها البنا بنفسه وبعناية، منهم صالح عشماوي. وكانت لهم بيعة خاصة تتم سرًّا على المسدس والمصحف وليس البيعة العامة، فلا يكشفون أسماءهم ولا انتماءهم للنظام الخاص حتى لمسئولي الأُسر التي ينتظمون فيها.

لقد شكلوا عصارة تربية حسن البنا؛ فكانت لهم مناهج خاصة ذكرها أحمد عادل كمال في كتابه الشهير «النقط فوق الحروف: الإخوان المسلمون والنظام الخاص»، ومحمود الصباغ في كتابه «حقيقة النظام الخاص»، مناهج تغلب فيها المقررات الجهادية والقتالية والتربوية الصارمة، تقوم على مزيج من التصوف القاسي والعسكرية؛ حيث السرية والتضحية وانتظار الموت والتدريب على كل الأسلحة في كتائب خاصة من فك وتركيب واستخدام وشراء؛ فكانوا أقرب للقوات الخاصة دون أن يكونوا معروفين لسائر الإخوان.

ظل البنا يدير المسارين بذكاء وسلاسة، وربما من دون تعارض؛ لذا من السهل أن يجد المُلاحِظ في قائمة تلامذته ومقربيه، أبناء العمل المفتوح أمثال فريد عبد الخالق وحسن العشماوي، وأيضًا أبناء التنظيم العسكري مثل عبد الرحمن السندي قبل أن يخرجوا عن سيطرته.

وقد ساعدته اللحظة التاريخية على ضمان أن يتجاور المساران دون أن يطغى أحدهما على الآخر؛ فالبلاد كانت محتلة، وكانت كل القوى الوطنية مطالَبة بمواجهة حالة الاستعمار بما فيهم الإخوان. ثم كانت الحرب العالمية الثانية؛ ومن ثَمَّ بداية الصراع العربي الإسرائيلي. عاملان آخران كانا يسوغان وجود تنظيمات عسكرية مسلحة، بل وأن يشارك الإخوان بتنظيمهم في حرب فلسطين عام ١٩٤٨ . كما صعوبة الفصل بين وضع الاحتلال والنظام السياسي كانت تجعل من الممكن تجاوز حالات الاغتيال والعمليات المسلحة التي تطال أفرادًا أو جهات في السلطة.

لكن الأمر أفلت في النهاية؛ فالجسم الإخواني كان قد وصل لأقسى أوضاع الشد بين

طرفين اثنين؛ بين التنظيم المسلح السري العنيف ذي الثقافة الجامدة التي لا تتورع حتى عن التصفية الجسدية، وبين الفكرة المفتوحة. وحين تم اغتيال النقراشي كانت المواجهة مع الدولة قد بدأت أواخر الأربعينيات، فشكل ذلك لحظة فاصلة ليس فقط في العلاقة مع الدولة وخيارات الحل معها، بل في الجماعة الإخوانية التي تَمايَز فيها التياران بوضوح. وربما كان البيان الشهير الذي أصدره البنا يتبرأ فيه من أعمال الاغتيال يحمل إدراك البنا لفقدانه القدرة على الموازنة بين التيارين وخروج النظام الخاص عن سيطرته بحيث صار القرار بيد قائده عبد الرحمن السندي[٣]. وازداد التمايز حدة حين اعتُقل عشرات الإخوان وطورد بقيتهم فكانت لحظة تاريخية عجز فيه حسن البنا عن لملمة الجماعة وإيقاف انفلات النظام الخاص بعد أن قُطعت أغلب قنوات الاتصال بفعل الاعتقال والمطاردة.

لقد شهدت الجماعة عددًا مُهمًّا ومؤثرًا من الانشقاقات الداخلية في هذه المرحلة، بدأ بعضها مع بداية الجماعة نفسها، بل وقام بأحدها الرجل الثاني في الجماعة بعد مؤسسها الشيخ حسن البنا، وهو أحمد السكري الذي كان من مؤسسي الجماعة قبل أن يختلف مع مرشدها ويخرج عليه، ولم تكن واقعة خروج أحمد السكري الوحيدة في حياة مؤسس الجماعة ومرشدها الأول، بل شهدت الجماعة خروج مجموعة صغيرة كان أبرزها مجموعة محمد رفعت، وجماعة شباب سيدنا محمد.

أما أكبر حركة انشقاق حقيقي ومؤثر فهي التي شهدتها الجماعة في عهد مرشدها الثاني حسن الهضيبي، وقد بدأت بخروج عدد من قادة النظام الخاص رفضوا قيادة المرشد ودبّروا لإقالته، وكان منهم قائد النظام الخاص عبد الرحمن السندي وعدد من كبار مساعديه، وقد تصاعد الانشقاق وانضم إليه عدد من الرافضين للهضيبي والمعترضين على سياسته في العلاقة مع ثورة يوليو، وانضم لهذا الانشقاق عدد كبير من شيوخ الجماعة الأزهريين ومنهم محمد الغزالي وسيد سابق وعبد المعز عبد الستار، والْتحق كثير من المنشقين بنظام ثورة يوليو وتولى عدد منهم مناصب مهمة في مؤسسات

---

(٣) في هذه الفترة حدثت المواجهة الشهيرة التي كان بطلها عبد العزيز كامل حين قال إن السندي قال للبنا إنه من أفتى بالقتل والبنا تبرأ من الأمر برمته، لكن المواجهة لوحدها كافية للتدليل على حجم الانشقاق الفكري الذي حصل في ذلك الوقت.

الدولة المختلفة ليست الدينية فقط (سيد سابق والغزالي)، ولا حتى المؤسسات السياسية (عبد العزيز كامل)، بل والمؤسسات الأمنية أيضًا (نجيب جويفل)! لقد استمر نزيف الخروج فترات طويلة زمن الثورة، ونجح النظام الناصري في استيعاب عدد منهم ضمن مشروعه.

هكذا ستنتهي فترة الأربعينيات إلى خلق تيارين متمايزين في الإخوان هما تيار العمل المفتوح، وتيار آخر له تثقيف خاص به ومناهج ومناشط أكثرها يتبع السرية التامة. هذه كانت على نحو ما ولادة أولية للتيار التنظيمي الذي أصبح يقود الجماعة الإخوانية؛ ستكون مرحلة الستينيات مسارًا لتعميد هذا التيار حين حصل التنظيم على الجهاز التبريري الذي كان يحتاج: فكر الطليعة المؤمنة، والاستعلاء بالإيمان، والجيل القرآني الفريد، ومناخ المفاصلة والعزلة الشعورية كما اختطها سيد قطب.

سيد قطب وهوية جديدة للجماعة

فمرحلة سيد قطب تكاد تكون مرحلة بناء هوية الجماعة على قاعدة دينية بحتة غاب فيها العمل المفتوح الذي ميز مرحلة حسن البنا؛ لذا يمكننا أن نعتبر أن مرحلة قطب هي بالضبط مرحلة الإيديولوجيا في حياة الإخوان؛ لأنها مهدت لظهور الغلبة لجناح في الحركة كان البنا قد أنشأه أولًا ثم عجز عن لجمه لاحقًا؛ جناح النظام الخاص وخبرته في مقابل جناح العمل العام المفتوح وخبرته. لهذا كانت المرحلة القطبية شمولية بقدر رغبة عبد الناصر في استئصال الإخوان؛ فجرى بناء التنظيم المغلق الذي يتجسد كله في العصبة المؤمنة والجيل القرآني الفريد المُستعلي بالإيمان الحق، والذي عليه أن يقود الجماعة بعد أن يتم تكوينه بمقررات بالغة الدقة في الورع والتقوى الدينية والبذل والتضحية وترقب الموت في سبيل الهدف، بحيث ينفصل عن قيم الدولة والتنظيمات المرتبطة بها والتي اعتُبرت خارجة عن قيم الإسلام الصحيح[٤].

---

(٤) خلال الحقبة الناصرية كانت التعبئة صعبة بعد أن كاد النظام يستأصل الإخوان. منع نشراتهم وجرائدهم وسجن زعماءهم وهاجر الكثير منهم خارج مصر. في الستينيات استلحق ناصر المؤسسات الدينية الرسمية، وفي النهاية

في المرحلة القطبية أيضًا جرى تحديد أهداف الحركة الإخوانية والوسائل المؤدية إليها بشكل سافر رغم سرية التنظيم؛ تغيير جذري يستهدف بديلًا لما هو قائم، بناء الدولة الإسلامية التي تَخلُف الدولة القائمة، والمجتمع الإسلامي الذي يختلف عن المجتمع القائم. لقد كان مشروعًا انقلابيًّا دون شك لكنه أنتج بناءً هوياتيًّا بالغ الأهمية اختلط فيه الإسلام والتنظيم، في مواجهة المشروع التحديثي الناصري «الأحادي» هو الآخر. هنا يمكن القول إن أطروحة قطب تكاد تكون استمرارية في ميراث حسن البنا وميزة بنيوية في الإسلام السياسي ميزت علاقته ومن ثَمَّ موقفه من السلطة؛ حيث تكون الجماعة التي تستقل دينيًّا في تثقيفها وتأطيرها بمنهج خاص، أقرب لأن تقدم نفسها كإحياء جديد للدين في عالم يتم اعتباره خاليًا من الإسلام؛ حتى لو لم يكن البنا قد قال صراحة بخلو العالم من الإسلام، ورغم إصراره على المزاوجة بين العمل التنظيمي والعمل المفتوح، بل إن الجماعة نفسها كانت تُعرف نفسها بوصفها إيديولوجيا تتضمن كل جوانب حياة الفرد تقريبًا من الدين إلى الثقافة إلى الرياضة والحياة الاجتماعية، بل وتفرض عليه معايير معينة للسلوك؛ فكانت أشبه بجماعة داخل المجتمع؛ فمثلوا الإسلام سياسيًّا؛ أو طائفة اجتماعية كبيرة على نحو ما يذهب إليه شريف يونس في كتابه سيد قطب والأصولية الإسلامية.

لقد عانت الجماعة انشقاقًا فكريًّا(٥) في هذه المرحلة: محنة تنظيم ١٩٦٥، لكنه كان انشقاقًا بالغ الأهمية أورث الحركة آثارًا تنظيمية وإيديولوجية لا تزال قائمة . فقد تأثر كثيرون بأفكار سيد قطب المَرْجع الفكري للتنظيم عن الحاكمية والجاهلية، وجرت بينهم وبين قيادة الجماعة مناقشات واسعة أثناء السجن، خاصة

استقطب الشباب من الطبقات الوسطى التي شكّلت معين حركة الإخوان عبر سياسة تحديثية قامت أساسًا على التوسع في التعليم العام المجاني كضمانة لتكوين بعيد عن ثقافة الإخوان، فشكلت تلك فترة ركود فعلية في حركة الإخوان، لكنها شكلت أيضًا تمهيدًا حاسمًا لمرحلة السبعينيات التي عادت فيها الحركة واستقطبت الكثيرين ممن كانوا غير راضين عن الإنجازات الناصرية وممن خاب أملهم في المشروع القومي.

(٥) انشقاق فكري بالمعنى التنظيمي على نحو ما، لكن الانشقاق الفكري الذي يتضمن فكرًا مختلفًا رافضًا لنمط التثقيف الإخواني ظل موجودًا، فقد انفض بعض الإخوان الذين صاروا مفكرين حيث تمردوا ورفضوا هذا التثقيف المغلق؛ مثل محمد فتحي عثمان وجماعة الشباب المسلم أمثال عبد الحليم أبو شقة وجمال الدين عطية.

بعد أن أصدرت الجماعة رسالتها الشهيرة «دعاة لا قضاة» التي أرادت بها مواجهة ما رأت فيه خروجًا فكريًّا على منهج الإخوان كما خطه مؤسسُها الإمام حسن البنا، وعقدت الجماعة محاكمات داخل السجون لعدد من هؤلاء «القطبيين» انتهت بعودة بعضهم وموافقته على الرسالة التي نُسبت لمرشد الجماعة حسن الهضيبي، فيما أصر كثيرون على أفكارهم فخرجوا من الجماعة وكوّنوا ما صار يُعرف بالتيار القطبي؛ وهو تيار أبرز رموزه أحمد عبد المجيد عبد السميع الذي نال حكمًا بالإعدام مع سيد قطب لكنه لم يُنفذ، ومُنظِّره الأول عبد المجيد الشاذلي صاحب الكتاب الشهير «حد الإيمان وحقيقة الإسلام» الذي يمثل «مانيفستو» التيار القطبي، وهو بالطبع تيار مختلف عن نظيره القطبي الذي ما زالت له امتداداته داخل الجماعة ممن تبقى من تنظيم ١٩٦٥، وأبرزهم المرشد الجديد (الثامن) محمد بديع، والرجل الحديدي محمود عزت، وصبري عرفة الكومي؛ ممن قاموا بتوطين الفكر القطبي داخل الأطروحة الإخوانية!

هكذا ومع محنة ١٩٦٥ نتج خط جديد في الحركة أصبح يُولي للأبعاد التنظيمية في الجماعة أهمية قصوى كضمانة وحيدة ورهان نهائي لبقاء الجماعة؛ الإخوان الذين وافقوا على المقولات القطبية دون أن يعتنقوها كاملة واستمروا داخل الجماعة حين اجتازوا اختبار الولاء للأطروحة البنَّاوية الذي قامت به قيادات الحركة، هؤلاء استفادوا من خبرة التنظيم السري عام ١٩٦٥ ومن قبله من خبرة النظام الخاص فجعلوا للمكونات التنظيمية في الحركة بُعدًا مُزدوجًا: فمن جهة، هناك الثقافة التنظيمية العلنية القائمة على صرامة في العلاقات الهرمية وتغليب لمبدأ الطاعة التامة والجندية في صفوف الحركة في هياكل علنية بعضها موروثة وأخرى مستحدثة. ثم هناك الجانب السري في التنظيم حيث الهياكل غير معروفة، وحيث هناك انصياع كامل لهدف الإيديولوجية الإخوانية.

السبعينيات والثمانينيات واستثمار الإخوان في التنظيم

بعد خروج الإخوان من السجون في أوائل السبعينيات ترسخت لدى جزء كبير منهم قناعة بأن ملعب السياسة كما ترسمه التجربة الحزبية لا يناسبهم، وأن البناء

عليه كالبناء على الرمال، وزاد من نفورهم منه ميراث تاريخي ثقيل من عدم الثقة والتشكك في نية النظام السياسي تجاههم، وأن المواجهة معه محتملة، وكان التنظيم هو الحل[٦].

بدأ إخوان السبعينيات استراتيجية ترمي لبناء تنظيم هرمي محكم خارج سيطرة الدولة ورقابة أجهزتها ومؤسساتها المختلفة؛ باعتبار أن هذا التنظيم المحكم هو الضمانة الحقيقية والوحيدة لوجود الجماعة التي كان قد صدر القرار الإداري من النظام الناصري بحلها نهائيًّا عام ١٩٥٤، ولم يكن واردًا أن يعيد إليها الرئيس السادات المشروعية القانونية رغم وضعية السماح وشرعية العمل الفعلي التي أعطاها لقيادات الجماعة.

استطاعت الحركة الإخوانية أن تتمدد في المساحات التي انسحبت منها الدولة في السبعينيات، فكانت حالة الانفتاح الاقتصادي في عهد السادات مما فتح المجال أمام نمو الاستثمارات الإخوانية في مجالات اجتماعية وخدماتية نجحت أوائل الثمانينيات بشكل لافت. لقد تحول التنظيم إلى أداة فعالة للتعبئة.. لكن على قاعدة اجتماعية ومجتمعية.

فنظام السادات أعطى للإخوان رسالة واضحة تستثنيهم من فرصة الحصول على الشرعية القانونية، ومن ثَمَّ وجدوا أن التنظيم يشكل ضمانتهم الأهم للبقاء والاستمرارية خاصة حين بدا أن العمل وفق الأطر القانونية لم يكن يَخْلُ هو الآخر من كلفة بالغة على نحو ما أصاب الجماعة في الخمسينيات.

لكن المفارقة في حالة الإخوان هو أن حالة الانفتاح في السبعينيات كان من المفترض أن يصحبها نمو الأبعاد السياسية في الحركة وتوسع في إنتاجاتها تجاه المشاركة السياسية، بل كان من المفترض أن تظهر أدبيات لدى الحركة تقنن رغبتها في ولوج المجال السياسي والتمدد فيه بدل الخيار الاجتماعي الذي انتهت إليه. صحيح

(٦) طالع: الإخوان المسلمون.. غواية التنظيم! في: حسام تمام، تحولات الإخوان المسلمين ـ تفكك الإيديولوجيا ونهاية التنظيم، مكتبة مدبولي ص٢١ ط ثانية ٢٠٠٩.

أن السادات أبدى عدم رغبته في الترخيص للإخوان بالتحول لحزب سياسي، بل أقصى ما اعتمده في رؤيته للجماعة هو أن طلبها بالترخيص يتبع الشئون الاجتماعية، لكن الأمر يحتاج إلى تفسير أكثر دقة.

سنلاحظ كيف أن فترة السادات لم تكن فقط مرحلة انفتاح اقتصادي وبداية انفتاح سياسي وإعلامي، لكنها كانت أيضًا مرحلة انفتاح ديني مهم. فقد حاول السادات استثمار المكوِّن الديني الذي توسع بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ فكانت فرصة لتعبئته، وفي نفس الوقت الاستجابة لنمو مطالبه بتجاوز حالة الهزيمة فكانت انتصارات أكتوبر ١٩٧٣ فرصة لازدهاره الكبير. هكذا أصبح السادات «الرئيس المؤمن» واشتهرت لقاءاته الدورية مع القوى الدينية والأزهرية والسياسية التي كانت تُعرض على التلفزيون ومن ضمنهم الإخوان، كما المجال الديني المجتمعي كان قد انفتح أيضًا على المد السلفي الوهابي في الأزهر نفسه وفي الجامعات وحتى ضمن الإخوان.

باختصار، كانت مرحلة السبعينيات فترة زخم ديني قوي، وبدا أن الساحة الدينية كانت تشهد حالة من التعددية التي كانت تنافس أطروحة الإخوان التي كانت تشكو من هزال. وبدا أن السادات نفسه كان ينافس مشروعية دينية مجتمعية اكتسبها الإخوان على مدى عقود. ربما يفسر هذا لمَ اتجه الإخوان إلى التركيز على الجانب الدعوي طَوال الفترة من تاريخ خروجهم من السجون إلى غاية منتصف الثمانينيات تقريبًا حينما اكتمل اندماج شباب الجماعات الإسلامية في صفوف الحركة. كانت الدعوة عاملًا مُهمًّا في حشد المنتمين خلال هذه الفترة لبناء الإيديولوجية الإخوانية، لكن أيضًا لاستعادة قوة التنظيم الإخواني الذي كان حتى ذلك الوقت قائمًا على هيكل هلامي من العلاقات الفردية والأسرية بين الإخوان، وهو الشكل الوحيد من أشكال التنظيم الذي نجا من حملة الاستئصال الناصرية في الخمسينيات والستينيات.

تنامي الاتجاه الدعوي كان يوازيه نمو التنظيم الإخواني عبر محافظات وقرى مصر على خُطى بقايا التنظيم الذي كان قد ترهل بسبب الملاحقات الأمنية والضربات الناصرية، لكن بعد أن ضخت فيه الدماء الجديدة بفضل جيل كامل من شباب الجامعات المصرية الذي كان يُشكل أهم مكونات تلك المرحلة. هذان عاملان مهمان يشكلان شروطًا مسبقة فيما

يشبه رأسمال اجتماعيًّا لنجاح أي حركة تعبئة على قاعدة دينية، وقد استفاد منه الإخوان أيما استفادة في الحشد والتجنيد لغرض إعادة بناء التنظيم الإخواني في مرحلة انفتاح وهدوء نسبي كان تشكلها بداية عهد السادات وحتى عام ١٩٧٩ تقريبًا.

دشن استراتيجية إعادة بناء التنظيم وقادها قيادات تربت جلها في النظام الخاص السري للجماعة قبل الثورة، وكان أبرزهم: مصطفى مشهور وأحمد الملط وحسني عبد الباقي وكمال السنانيري وأحمد حسنين، وجميعهم صاروا أعضاء في مكتب الإرشاد ـ أو المجلس الحاكم للجماعة ـ قبل وفاتهم . وآتت هذه الاستراتيجية ثمارها المرجوة سريعًا؛ إذ لم ينته عقد السبعينيات حتى صارت الجماعة التنظيم الديني الأقوى في مصر بعدما ابتلعت معظم التنظيمات الإسلامية الجديدة التي كانت قد حلت بديلًا عنها في غيابها.. وأهمها الجماعة الإسلامية في جامعات مصر ـ التنظيم الطلابي الصاعد بقوة.

في هذه الفترة تحددت استراتيجية الجماعة بالقبول بالدخول في اللعبة السياسية دون الالتزام بأهم قواعدها ـ وهو الترخيص القانوني بحزب ـ واختصرت موقفها من فكرة الحزب بالقبول بالتنسيق مع الأحزاب الموجودة (حالة الوفد ١٩٨٤) أو التحالف معها في أفضل الأحوال (حالة العمل والأحرار ١٩٨٧) دون الرهان عليها كصورة أخيرة لا بد أن تنتهي إليها الجماعة على الرغم من مشاريع أحزاب (مثل الأمل والإصلاح) طرحها بعض أبناء الجماعة لكنها ظلت قيد أدراج مكتب الإرشاد الذي دائمًا ما امتلك مبررات عدم الدفع بها، ودائمًا ما كان النظام يمنحه مبررًا أقوى بإعلانه الحاسم بالرفض القاطع لوضع قانوني للجماعة، وحين خرج أحد هذه المشروعات للنور خروجًا على المعادلة ـ مشروع حزب الوسط ـ خرج معه رأس المشروع نفسه؛ أبو العلا ماضي، من الجماعة!

وأغرى الانتشار الواسع وتسارع عجلة بناء التنظيم قيادات الإخوان بأن من الأفضل المضي في طريق التنظيم والكف عن استجداء القانونية من النظام؛ ليس قناعة برفضه الحتمي فقط وإنما ثقة بأن الوضع غير القانوني أفضل للجماعة، وأنه يعفيها من تكاليف تفوق كثيرًا عوائد القانونية.

ورسخ هذه القناعة أن التسامح الذي كان يبديه السادات مع الجماعة بدا في طريقه للأفول مع حسني مبارك الذي افتتح عهده بلقاء مع زعماء كل القوى السياسية بالقصر الجمهوري مستثنيًا منه جماعة الإخوان. وهي رسالة أكدت لها أن طريق القانونية صار حلمًا بعيد المنال. وعززت خيار قيادات التنظيم السري مقلصة آمال جيل جديد لم يكن لديه مشكلة بنيوية في ولوج بوابة القانونية.

وتأكدت الرؤية الإخوانية بشأن أهمية التنظيم على حساب السعي للحصول على المشروعية القانونية مع أواخر الثمانينيات؛ فتَحْت وَقْع التحولات السريعة داخليًّا التي صاحبت مرحلة الانفتاح السياسي التي ميزت بداية عهد مبارك، والتي تزامنت أيضًا مع التحولات الدولية بدءًا من التسعينيات، بدأ النظام السياسي في مصر إعادة ترتيب للأوراق انتهت إلى تغييرات مست القوانين الانتخابية والنظام المعمول به، وكانت غايتها الحيلولة دون تقدم المعارضة؛ وهو ما حصل فعلًا على مدى السنوات الماضية بحيث انتهت الحياة السياسية إلى حالة من الجمود، وخلا الملعب من أي قوة سياسية يمكنها أن تناطح النظام عدا جماعة الإخوان التي صارت أقوى تنظيم سياسي قادر على الفعل في لعبة سياسية توشك على الدخول في موات تام.

لذلك لا يمكن بالطبع الحديث عن انشقاقات تنظيمية في جماعة الإخوان طَوال عقدي السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي وأثناء ولاية المرشد الثالث عمر التلمساني؛ فلم يكن الإخوان إلا بقايا تنظيم يلملم أطرافه الممزقة جراء الضربات القاسية من النظام الناصري، فكانت فترة التلمساني بمثابة إعادة البناء أو التأسيس الثاني الذي تم بنجاح الجماعة في ضم القطاع الأكبر والأكثر حضورًا في حركة الجماعات الإسلامية التي ظهرت بالجامعات، ولكن ورغم حالة المد الجارف التي عاشتها الجماعة في هذه الفترة يمكن أن نرصد بعض الخروجات التنظيمية المهمة لأسباب مختلفة ومتناقضة وأبرزها للأستاذ فريد عبد الخالق الذي استقال من مكتب الإرشاد احتجاجًا على ما اعتبره سيطرة قيادات النظام الخاص على الجماعة، والشيخ عبد الستار فتح الله سعيد الذي استقال من مكتب الإرشاد أيضًا بعدها بسنوات احتجاجًا على موافقة الإخوان على التجديد للرئيس مبارك!

التسعينيات وانشقاقات تنظيمية غير مؤثرة

وفي عقد التسعينيات وفي أوج صعود الجماعة لم يستطع البناء التنظيمي القوي والمتماسك منع انشقاقات تنظيمية مؤثرة كان أهمها خروج ما يزيد على المائة من إخوان جامعة الأزهر واستقلالهم عن الجماعة تحت قيادة مسئولها في الأزهر محمد رشدي (وقد عُرف التنظيم باسمه)، وكانت مجموعة أقرب للتأثر بالأفكار القطبية وتأخذ على الجماعة ما اعتبرته خروجًا على الخط الإسلامي الملتزم! حدث ذلك في نهايات عهد المرشد الرابع محمد حامد أبو النصر، ثم ما لبثت الجماعة في بداية عهد مرشدها الخامس مصطفى مشهور أن شهدت انشقاقًا تنظيميًّا مدويًا كان الأبرز في نصف القرن الماضي، وهو خروج مجموعة كبيرة من جيل الوسط بقيادة أبو العلا ماضي ومحمد عبد اللطيف وصلاح عبد الكريم، وهي التي تبنت مشروع حزب الوسط الذي كان تعبيرًا عن رغبة هذا الجيل الجدية في الاندماج في الحياة السياسية، وتلت الوسط بعض الهزات التنظيمية كانت أقرب لتوابع لزلزال الوسط كان منها استقالة معظم قيادات المكتب الإداري لجنوب القاهرة واستقلالهم بعدد من مؤسسات الجماعة.

وطَوال أكثر من خمسة عشر عامًا لم تشهد الجماعة انشقاقات أو خروجات تنظيمية مؤثرة، بل كانت أقرب لتسربات أو خروجات أخذت الطابع الفردي قام بها في الأغلب رموز من جيل الوسط أو الجيل التالي له مثل السيد عبد الستار المليجي، ومختار نوح وعدد من أنصاره في نقابة المحامين، وبعض أعضاء المكاتب الإدارية في القاهرة والإسكندرية والسويس ودمياط.

لكن رغم كل حالات الانشقاق التنظيمي التي مرت بها، تبقى جماعة الإخوان التنظيم الأقل انشقاقًا والأكثر قدرة على الحفاظ على تماسكه التنظيمي في مواجهة تحديات، بل وضربات موجعة كانت كفيلة بالقضاء عليه تمامًا، لكنه استطاع تجاوزها بحيث استمر ما يزيد على ثمانين عامًا انتقلت مصر فيها من الملكية للجمهورية وتبدل على حكمها مَلِكان وأربعة رؤساء بعضهم سعى للقضاء عليها تمامًا!

وثمة أسباب كانت مسئولة إلى حد كبير عن هذه الفرادة والاستثنائية في قدرة الجماعة على البقاء بعيدًا عن الانشقاق والانقسام، وفي مقدمتها: مركزية العمل الجماعي ووحدة التنظيم في الفكرة الإخوانية، وقوة التأسيس الديني والفكري لهذه الفكرة التي مثلت حماية كبيرة للجماعة، لقد أنتجت الجماعة تراثًا عريضًا من الأدبيات التي تؤسس للعمل الجماعي وتحافظ على وحدته من الاختلاف أو الانقسام، واستثمرت في ذلك الكثير من النصوص الدينية التي تنتمي لمراحل مختلفة من تاريخ الإسلام، لقد أسقطت جماعة الإخوان على نفسها كل النصوص الدينية التي تتعلق بوحدة جماعة المسلمين ورفض فرقتها، وتؤكد مبدأ السمع والطاعة لقيادتها وعدم الخروج عليها، بحيث صارت محمية شرعيًّا وفكريًّا بكل الحمايات الدينية التي كانت لجماعة المسلمين، وتطفح مناهج الإخوان ومقرراتهم التربوية وأدبياتهم المتواترة بنصوص من مثل الأحاديث النبوية: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»، و«يد الله مع الجماعة»، و«عليكم بالجماعة»، و«من شذ شذ في النار»، و«إنما يأكل الذئب من الغنم القاصية»، و«اسمعوا وأطيعوا ولو تولى عليكم عبد حبشي»، و«من أطاع أميري فقد أطاعني».. وتم توظيف ذلك في التأسيس لبناء الجماعة أولًا، وفي ضمان استمراريتها دون خروج عنها تاليًا.

كما صاغت الجماعة عددًا آخر من الأدبيات التي تُعلي من شأن البقاء فيها وتنال من فكرة الخروج عليها أو منها، فقيمة الأخ مهما علت في التزامه الجماعة «الجماعة به وبغيره وهو بها وليس بغيرها»، وإذا فكر في الخروج فإن «الجماعة تنفي خبثها».

لا يقول الإخوان صراحة إنهم جماعة المسلمين، وإن غيرهم غير مسلم، لكن كثرة هذه النصوص والأدبيات وطريقة استدعائها في العلاقات التنظيمية تخلق حالة من الطاعة، بل الانصياع والخضوع لدى الفرد، بحيث يشعر بالذنب في حال ما فكر في مخالفة التنظيم، فضلًا عن أن يفكر في الجماعة كمجرد إطار سياسي أو حتى دعوي يجوز الاختلاف بل والخروج منه، على نحو ما نرى في بيعة المرشد التي تقوم على السمع والطاعة في المنشط والمكره.

ويساعد على هذا التماسك التنظيمي المحمي بحمايات دينية طبيعة جماعة الإخوان

التي تختلف عن أي تنظيم سياسي أو فكري أو حتى عقائدي، فثمة تنوع كبير في اهتمامات الجماعة وأُطر عملها ومسارات أنشطتها، بل وفي الأفكار والرؤى التي تتعايش وتتجاور داخلها بسلاسة، ولا يكاد يوحد بينها إلا رابط فكري بسيط ومظلة تنظيمية صارمة، فباستثناء الأطروحة المركزية عن الإسلام الشامل، فثمة تعددية فكرية تصل إلى حد التناقض داخل الجماعة التي تضم تيارات تبدأ من السلفية وتنتهي بالليبرالية المتدينة، ولا تتبنى الجماعة مذهبًا فقهيًّا بعينه، بل وترفض حتى تبَنِّي مذهب اعتقادي بشكل صريح رغم أنها سنية المعتقد، ولا تميل للحسم في القضايا الفكرية إلا مضطرة (كما في قضية التكفير والعنف)؛ لكي تظل الممثل الأول وربما الحصري لفكرة الإسلام الشامل، وهو ما أتاح لها مرونة كبيرة تحت سقف تنظيمي يسمح بأي تعددية طالما لا تخرج على السمع والطاعة لقيادة الجماعة.. وفي ظل هذه المظلة الفكرية والفقهية الواسعة تتسع قدرة الجماعة الاستيعابية إلى أقصى حدودها التي تنتهي فقط عند الصِّدام مع الأمر التنظيمي الصريح والمباشر، والذي لا يكون عادة إلا فيما يخص وحدة الجماعة.

لم تعد جماعة الإخوان المسلمين وقد جاوزت الثمانين عامًا وتمددت في كل أنحاء البلاد مجرد إطار سياسي أكبر من حزب وأقل من دولة، كما تجاوزت كونها مجرد مؤسسة أو كيان دعوي، لقد خلقت الجماعة مجتمعًا موازيًا له شبكة علاقاته وأدواره السياسية والدعوية، بل ومصالحه ومكتسباته الاقتصادية، لقد أصبحت فضاءً اجتماعيًّا واسعًا يمكن للفرد أن يعيش فيه من الميلاد إلى الممات، بحيث يصعب عليه الخروج منه إلى العراء.

ينتظم «الأخ» في أسرة تجمعه بأقرانه وتربطه بصلات تنظيمية واجتماعية، تملأ عليه حياته بحيث لا يستطيع أن يفلت منها أو يفكر في الإفلات، فهو يعيش ويتعلم ويصادق ويتزوج ويجد فرصة عمل وينشط سياسيًّا ودعويًّا في فضاء إخواني كامل، تحرص الجماعة على بناء مجتمعها وتأسيس مؤسساتها وخلق أنشطتها وفاعلياتها الدينية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية التي يمكن أن تغطي حياة أفرادها بحيث لا يحتاجون الخروج منها ولا يتبقى لهم على المجتمع إلا إطلالة من ثقب التنظيم!

وحين يدخل الفرد الإخواني هذا المجتمع لا يعود لديه القدرة أو حتى الرغبة في الخروج من الجماعة، وإذا فعلها يكون خروجه كمن يخرج من جلده، فلا يخرج غالبًا إلا بقطيعة وصِدام عنيف بقدر العنف الذي يولده إحساس الإنسان بالرفض للمجتمع الذي نشأ به، وهو رفض لا بد أن يكون متبادَلًا!

وليس أكثر تأثيرًا في تماسك الجماعة من الشعور بالمظلومية الذي تولد من كثرة الصِّدام مع الأنظمة والحكومات وما يصاحبه من إحساس بالملاحقة الدائمة والحرب المستمرة التي يشنها أعداء الإخوان، وهم بالضرورة أعداء الإسلام، على أهل الدعوة إلى الله، تخلق الجماعة في نفوس أفرادها إحساسًا بالاضطهاد واستعدادًا للمواجهة الدائمة مع أعداء الدعوة، وهو ما يخلق حالة تماسك وتلاحم ورغبة دائمة في ترحيل الخلافات الداخلية تغليبًا لوحدة الجماعة وقوة الصف في مواجهة خصومه.

في فترات الانتصار والتمدد يكون النقد والخلاف الداخلي شغلًا للجماعة عن معركتها، وفي لحظات الانكسار يكون من قلة المروءة إثارة النقد وسيف الأنظمة الجائرة مسلطًا فوق رقبة الجماعة، فتصبح وحدة الصف مقدَّمة على أي خلاف يوهن من قوتها ويضعضع تماسكها، وفي كل الأحوال يحاط الخلاف الداخلي بحالة من التأثيم الشرعي التي تؤجله باعتباره نذير انقسام وتفكيكًا لوحدة الجماعة، وتُستدعى في ذلك النصوص الدينية التي تُغلِّب وحدة الجماعة ساعة الخطر على أي شيء حتى ولو على سلامة عقيدتها، وفي هذا يحضر النص القرآني الذي يعاتب فيه نبي الله موسى أخاه هارون الذي ترك قومه يعبدون العجل انتظارًا لعودة أخيه: ﴿يَٰهَٰرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذۡ رَأَيۡتَهُمۡ ضَلُّوٓاْ ﴿٩٢﴾ أَلَّا تَتَّبِعَنِۖ أَفَعَصَيۡتَ أَمۡرِي ﴿٩٣﴾ قَالَ يَبۡنَؤُمَّ لَا تَأۡخُذۡ بِلِحۡيَتِي وَلَا بِرَأۡسِيٓۖ إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقۡتَ بَيۡنَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَلَمۡ تَرۡقُبۡ قَوۡلِي﴾ (سورة طه). لقد سكت هارون على الشرك تغليبًا لوحدة الجماعة، ومن ثَمَّ فليس كثيرًا أن يسكت الإخوان على أي مؤاخذات تنظيمية أو فكرية تغليبًا لوحدة جماعتهم التي لن تصل المؤاخذات عليها حد الشرك وعبادة العجل!

أما أكثر ما يحفظ تماسك جماعة الإخوان ويمنع الانشقاق عنها فهو سياسات النظام نفسه، فانعدام أي أفق للفعل السياسي أو الاجتماعي أمام الخارجين من الإخوان،

لا يغري بتكرار الخروج لمن يفكر به، وتجربة مجموعة حزب الوسط التي خرجت من الجماعة في محاولة جدية للاندماج في النظام السياسي والعمل من خلاله وبآلياته كانت درسًا بليغًا، لقد قدمت مجموعة الوسط طَوال خمسة عشر عامًا كل ما هو مطلوب للتحول إلى حزب سياسي، لكن النظام برفضه يؤكد أنه وقيادة الجماعة متفقان على أن الإبقاء على وحدة الجماعة وتماسكها أفضل، فسياسة النظام أن الذي تعرفه خير من الذي لا تعرفه، وأن بقاء الجماعة برأس وقيادة يمكن الضغط عليها والتفاهم معها أفضل من أن تنشق وتنقسم إلى كيانات يصعب إدارتها والسيطرة عليها، ولما كان الأمر هكذا فإن الرسالة التي استوعبها المخالفون أن دفء الجماعة بكل ما فيها من مشكلات خير لهم من برد الحياة السياسية التي دخلت حالة الموات!

الإخوان والحركات الاحتجاجية[1]

تصدرت الحركات الاحتجاجية ذات المطالب الاجتماعية واجهة المشهد السياسي في مصر خلال العام ٢٠٠٨ بحيث كاد بعضها يتحول إلى ما يشبه التمرد الشعبي.

وفي حين استقر الأمر على تقاسم الفضاء العام بين النظام وبعض القوى التقليدية وعلى رأسها الإخوان المسلمون، تعيش القوى السياسية التقليدية في مصر مأزقًا فعليًّا بحيث تراجعت قدرتها على إنجاز تقدم في قضية الإصلاح، وذلك في نفس الوقت الذي تصاعد فيه حضور الحركات الاجتماعية الجديدة وتأثيرها في مجرى الأحداث بحيث استطاعت تنظيم نحو سبعمائة إضراب في مصر منذ بداية العام ٢٠٠٨، كان أبرزها تنظيم إضرابين كبيرين في كل البلاد في أقل من شهر واحد (إضراب ٦ إبريل ثم إضراب ٤ مايو)، كاد أولهما يتحول إلى ما يشبه التمرد الشعبي خاصة في مدينة المحلة الكبرى بشمال البلاد[2].

ويبدو أن ذلك لا ينفصل عن سياق الإصلاحات الاقتصادية التي اعتمدتها الحكومة

---

(١) قدمت هذه الورقة في أعمال المؤتمر الدولي: «التعبئة الجماعية والإعلام والمحكومية في مصر»، الذي نظمه مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، والمركز الفرنسي للبحث والتوثيق، والمعهد الدنمركي المصري للحوار، ومعهد الدراسات من أجل التنمية. القاهرة - مصر ٥ - ٦ من يونيو ٢٠٠٩.
وكانت بعنوان: **القوى الإسلامية والحركات الاحتجاجية.. قراءة في حالة الإخوان المسلمين.**

(٢) حسب تقرير مركز الأرض لحقوق الإنسان الصادر في عام ٢٠٠٨ فقد وقع في مصر في النصف الثاني من العام ٢٠٠٧ ما يقرب من ١٦٦ إضرابًا و٨٥ اعتصامًا و١٥ تظاهرة و١١٧ تجمهرًا. في النصف الأول من عام ٢٠٠٨ وقع ٢٣٩ حركة احتجاجية، وفي النصف الثاني من العام نفسه وقع ١٧٠ حركة احتجاجية. ومن عام ٢٠٠٤ وحتى ٢٠٠٨ وقع ١٦٠٩ إضرابات اختص عام ٢٠٠٨ بقرابة ٢٥ ٪ منها، وذلك حسب التقرير الذي أصدره المركز عام ٢٠٠٩.

المصرية في العقود الماضية. فقد تصاعدت أولوية المسألة الاجتماعية في مصر حتى تصدرت المشهد، وعرفت البلاد احتجاجات مطلبية بين سنوات ٢٠٠٧ و٢٠٠٨ لم تستثن قطاعات ظلت بعيدة تقليديًّا عن هذه المسلكية؛ إذ لم تقتصر الاحتجاجات على العمال والحرفيين.. فضمت المعلمين والأطباء والصحفيين وأساتذة الجامعات، بل والقضاة الذين لم يسبق كونهم جزءًا من حركة احتجاجية تتبنى مطالب بعضها يتصل بأوضاعهم الاجتماعية والمعيشية. على الرغم من أنه يجدر التذكير بأن الموجة الاحتجاجية الأولى التي شهدتها مصر بين ٢٠٠٤ و٢٠٠٦ كانت سياسية المطالب بامتياز؛ وهي ذات الفترة التي شهدت نمو القوة السياسية لجماعة الإخوان المسلمين، بعد حصولها على ثلث مقاعد البرلمان عام ٢٠٠٥ [٣].

وكانت الفترة بين ٢٠٠٤ و ٢٠٠٦، من جهة ثانية، قد شهدت مناخًا مواتيًا لحراك سياسي سمح بتمدد خطاب إصلاحي داخل الإخوان المسلمين؛ كبرى الحركات الاجتماعية في مصر، والقوة المعارضة الأولى في المجال السياسي المصري، فصورة الانقلاب الديمقراطي الكبير في جماعة إسلامية عتيدة، شكلت مصدرًا للإثارة والجاذبية سواء لوسائل الإعلام المحلية، أو الميديا الغربية ومؤسساتها البحثية في مصر والمنطقة عمومًا بحيث تحوَّل الإسلاميون من معسكر أعداء الديمقراطية حيث كان يتم تصنيفهم، إلى معسكر أشد أنصارها والمطالبين بها، بما في ذلك القبول برئيس مسيحي إذا جاءت به صناديق الاقتراع؛ على نحو ما صرح به بعضٌ من أبرز قياداتها[٤].

ورغم ذلك فإن أبرز ما في المشهد الجديد هو ذلك الاضطراب الكبير الذي وسم موقف جماعة الإخوان بحيث كان غاية في الالتباس والقلق يتردد ما بين رفض وتحفظ أو تأييد خجول، ثم مشاركة تتسع أو تضيق بحسب الظروف والسياقات والتمظهرات المختلفة للجماعة، بما فتح النقاش واسعًا حول طبيعة موقف الجماعة من الحركات الاحتجاجية ذات المطالب الاجتماعية.

---

(٣) كمال حبيب، «حركات الاحتجاج الجديدة في مصر»، في:

http://www.aljazeera.net/NR/exeres/40DC1C0C - 70A3 - 4228 - B8C4 - E7C0C352072F.htm

(٤) تصريحات متواترة لعضو مكتب الإرشاد عبد المنعم أبو الفتوح، يراجع في حسام تمام، «تحولات الإخوان المسلمين ـ تفكك الإيديولوجيا ونهاية التنظيم» الطبعة الثانية، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٩.

الحركة الاحتجاجية والإخوان.. واقع مختلف!

ليس من السهل الوصول إلى تحديد واضح للحركة الاحتجاجية في مصر، خاصة فيما يتعلق بمدى تعبيرها عن حركة اجتماعية ذات قوة تغييرية فعالة بحيث يسهل تقديم إجابة دقيقة عن مدى قدرتها على توليد موقف واضح للإخوان المسلمين تجاهها. برغم ذلك لا يتحدد مسار الحركة سلفًا بل تجد أهميتها في سياق البيئة التي تتفاعل معها وبشكل خاص النظام السياسي الذي تتحرك ضمنه(٥)، بما في ذلك قواه الاجتماعية الأخرى، خاصة حين يكون انفتاح المجال السياسي غائبًا، جزئيًا أو كليًا، وحيث تكون الاستجابة القمعية أو التنموية واردة من الحكومة أكثر منه محاولات جادة للإصلاح السياسي كما هو مفترض في النظم السياسية المفتوحة. ففكرة الحركات الاجتماعية الجديدة ارتبطت بالمناخ الديمقراطي؛ لأن استجابة النظام السياسي تقوم على التحاور ومحاولة الاحتواء وإدماج القضايا الخلافية التي تطرحها الحركة عبر قنوات مؤسسية أو البدء بإصلاحات سياسية جزئية. أما في النظم المغلقة فتميل الدولة إلى قمع هذه الحركات سواء بالتعتيم على مطالبها وتشويشها أو بمحاولة احتوائها عبر إعادة توزيع بعض المنافع التنموية في المناطق التي تشهد انتفاضة، دون أن يتضمن ذلك الوصول إلى المدى الإصلاحي الضمني في الحركة الاحتجاجية؛ في النهاية لا تتضمن استجابة النظام إصلاحات حقيقية بقدر ما تتضمن التفافًا على القضايا المطروحة.

وقد شهدت مصر حالة من الحراك السياسي أنتجت حركات قوية ذات مطالب سياسية كان أشهرها حركة كفاية، وظهر دور الدولة بالغًا في تحجيم تأثيراتها السياسية وقدرتها على التعبئة وراء مطالب كبرى للإصلاح السياسي الديمقراطي بحيث لم تبق من الحركة الاحتجاجية الكبرى التي شهدتها البلاد في أربع السنوات الأخيرة سوى ما نتج عن تفكك حركة كفاية والتي قادت جهود التعبئة للموجة الجديدة من الاحتجاجات بحيث فشلت في الحصول على دعم أهم القوى السياسية في مصر، على الرغم من

(5) François Chazel, "Mouvements Sociaux," in: Raymond Boudon, **Traité de Sociologie** (Paris: pef, 1992), p. 268.

النجاح الجزئي الذي سجلته كفاية سابقًا في استرعاء انتباه الإخوان خلال سنوات ٢٠٠٤ و٢٠٠٦.

ويبدو أن استقصاء المكون السياسي في الحركة الاحتجاجية التي عمت مصر خلال السنة الأخيرة يستدعي جهدًا مضاعفًا؛ فالمطالبات اتخذت طابعًا اجتماعيًّا صرفًا وتنحو لتتخذ شكلًا فئويًا كاد يتسم أغلبها بطابع الإضراب العام؛ ومن ثَمَّ تصبح المطالبات الاجتماعية تمظهرًا واضحًا للتعبير عن الرغبة في إعادة رسم توافق اجتماعي جديد قائم على إعادة توزيع عادل للثروة بما يضمن حقوق المهمشين والفقراء والعمال والجامعيين والأطباء على حد سواء دون أن تملك الحركة رغم ذلك قدرة على التجذر كحركة اجتماعية عارمة ومؤثرة وقادرة على إدماج قضايا هؤلاء في الحياة السياسية.. ناهيك عن «إقناع» القوى السياسية الكبرى في البلاد بضرورة التعبئة وراء مطالبها لا سيما مع حركة الإخوان المسلمين كبرى الجماعات الإسلامية في مصر، على الرغم من تزامن حالة الانفتاح السياسي التي مهدت لظهور الحركات الاحتجاجية في نفس توقيت صعود قوة الجماعة في المجال السياسي عقب انتخابات ٢٠٠٥.

تفترض هذه الورقة أن موقف الإخوان المسلمين من الحركات الاحتجاجية له علاقة بثلاثة مستويات مهمة: فحركة الإخوان هي حركة اجتماعية تتحرك وفق بنية الفرص السياسية المتاحة أمامها[٦]؛ لذلك فإن هناك ارتباطًا بين موقف الجماعة من الحركات الاحتجاجية وبين طبيعة الانفتاح السياسي الموجود داخل النظام السياسي، ثم إن درجة توزيع الأدوار داخل الجماعة وطبيعة الموارد المتاحة يحدد سلوكها السياسي تجاه القوى الجديدة وميكانيزمات التغيير داخل المجتمع المصري. كما أن المتغيرات السابقة تثير التساؤل حول مدى تطور الفكر السياسي للحركة وعلاقة المحافظ منه بتأثيرات السياق المجالي الذي تتحرك فيه الجماعة.. ومن ضمنه الحركات الاحتجاجية.

(6) Edmund Burke, III, "Islam and Social Movements: Methodological Reflections," in: Burke, Edmund, III, and Ira M. Lapidus(editors), **Islam, Politics, and Social Movements**. (Berkeley:University of California Press, 1988),pp.19 - 20.

ارتبطت الحركات الاحتجاجية في بدايات التنظير بفكرة الجماهير الغاضبة التي تهدد النظام القائم بسبب سلوكها «اللاعقلاني» والذي يكاد يقع خارج مبادئ وطرائق الفعل السياسي المتعارف عليها، وبالتالي ظلت تعتبر كمفهوم سيكولوجي بالأساس(٧)، فالجماهير البعيدة عن السياسة تلجأ للاحتجاج الاجتماعي خارج القنوات السياسية التقليدية «المؤسسية»؛ لذلك غالبًا ما تُوسم تحركاتها بالعنف والمؤقتية بحيث تتخذ شكل ردود فعل على سياسات أو هياكل أو قرارات تمسها فتكون أقرب إلى هزات اجتماعية تفقد زخمها التعبوي بعد فترة من بدايتها.

وترتبط الاحتجاجات المطلبية في مستوى أكثر أهمية بالحركة العمالية بحيث تتخذ طابعًا إنتاجيًّا اقتصاديًّا يتعلق أساسًا بالأجور والأسعار وإعادة توزيع الثروة بين مَن يملكون ومَن لا يملكون، لذلك غالبًا ما يكون الإضراب العام أحد أهم تمظهراتها. ومع ذلك يكون الارتباط بقواعد اجتماعية ومصالح طبقية هنا كأوضح ما يكون بحيث يتعلق سلوكها بأهداف تغييرية جذرية؛ لذلك عادة ما يتم اعتبار الحركة العمالية التعبير الوحيد عن مفهوم الحركة الاجتماعية الكلاسيكية كما تم صكه في التراث الماركسي(٨).

لكن طابع الاحتجاج شهد تحولًا هامًّا مع نهاية الستينيات من القرن الماضي، فالفئات المحتجة لم تعد الجماهير الشعبية ولا جماهير العمال بل امتدت لتشمل فئات مجتمعية تخترق الطبقات الاجتماعية وتتخذ شكلًا هوياتيًّا ذا طابع حقوقي، حدث ذلك في الولايات المتحدة الأمريكية كما في أوربا الغربية وأمريكا اللاتينية؛ فظهرت حركات السود والحركات النسوية وحركات الدفاع عن البيئة ومجموعات الخضر لتعبر عن الحركات الاجتماعية الجديدة التي ارتبطت بما أصبح يُعرف منذ السبعينيات بالمجتمعات ما بعد الصناعية(٩). تميزت المطالب المرتبطة بالاحتجاجات الجديدة

---

(7) Chazel, **Op.Cit., pp.272 - 276.**

(8) Steven M. Buechle, "New Social Movement Theories," **The Sociological Quarterly**, Vol. 36,No. 3,1995, pp.441 - 454

(9) Melucci. A , "The new social movements. A Theoretical Approch ", **Social Science Information.** Vol 19 - N2. 1980.

بمركزية المكون السياسي على عكس الطابع الإنتاجي المرتبط بالاقتصاد الذي ميز حركات الاحتجاج التقليدية، فالمطالبة بالحقوق في المجال العام كانت تتضمن مطالب بلوج المجال السياسي الذي ظل إلى حينذاك حكرًا على الأطر التقليدية من أحزاب وبرلمانات. لذلك كانت هذه الحركات تتطور تدريجيًّا باتجاه التحول إلى حركات اجتماعية مؤثرة وذات بعد تغييري هام[١٠] في المشهد السياسي الأوربي والأمريكي، كما ساعدت على تحقيق أجواء الانفتاح السياسي والخروج من الحكم العسكري في دول أمريكا اللاتينية في الثمانينيات من القرن العشرين؛ إن ذلك هو ما يمنحها صفة الحركات الاجتماعية الديمقراطية التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بقضايا الإصلاح السياسي والتغيير الديمقراطي.

واستدعى استقصاء المكون السياسي داخل الحركات الاجتماعية الجديدة في الغرب جهدًا مُهمًّا، فهذه الحركات كانت تتضمن في ثناياها مطالبات بإعادة رسم التوافق الديمقراطي على أسس قيمية جديدة تضمن بلوغ الحقوق المطالب بها (كحقوق الأقليات وحقوق النساء وقضايا البيئة و السلام العالمي). يزيد من أهمية ذلك طابع الاختراق لكل طبقات المجتمع؛ فالحركة يمكن أن تضم عمالًا وطلبة وسياسيين ومثقفين من اليمين واليسار يجمعهم الإيمان بأهمية القضايا الجديدة التي يدافعون عنها ويكرسون العمل لأجل بلوغها دون أن يرتبط ذلك بمصلحة طبقية معينة أو اتجاه سياسي محدد. وقد دفع ذلك الباحث الفرنسي «آلان توران» إلى اعتبار الحركات الاجتماعية الجديدة ذات خصوصية ثقافية تخترق الاصطفافات السياسية التقليدية[١١].

وتستفيد الحركات الاجتماعية الجديدة اليوم من عصر العولمة لا سيما تطور تكنولوجيا الإعلام والاتصال التي تصبح أدوات فعالة للتعبئة والتجنيد خلف أهداف الحركة. ويبدو أن القضايا أصبحت أكثر ارتباطًا بتنامي السياسات النيوليبرالية التي تنخرط فيها الدول بشكل يؤدي إلى تضرر الطبقات الدنيا والمتوسطة على حد سواء.

---

(10) François Chazel, **du Pouvoir à la Contestation** (Paris, L.G.D.J - E.J.A, 2003),pp.109 - 120

(11) Alain Touraine : "Découvrir les mouvements sociaux", in: **Action collective et mouvements sociaux.** (Pris: PUF. 1993),pp. 17 - 38.

أدت سياسات الخصخصة وإعادة الهيكلة والتحول لاقتصاديات السوق التي اعتمدتها الدولة المصرية منذ بداية التسعينيات إلى تغييرات جذرية في تركيبة المجتمع المصري كان من أبرزها تآكل الطبقة الوسطى بشكل غير مسبوق، وتزايد معدلات الفقر حتى قاربت نحو ٤٣٪ من المجتمع المصري عام ٢٠٠٧؛ أي أن نحو ٢٨ مليون مصري لا يتعدى دخلهم اليومي دولارين[١٢] لا سيما بعد ارتفاع أسعار السلع الغذائية بنسبة زادت عن ١٠ بالمائة (وإن كانت النسبة قد انخفضت إلى ٤١ بالمائة سنة ٢٠٠٩ حسب تقرير الأمم المتحدة للتنمية البشرية)، إضافة إلى نقص فرص العمل وارتفاع معدلات البطالة وتردي بعض المهن التي ظل أصحابها في مأمن من العوز والفقر وعرفوا تاريخيًّا بثبات مستواهم المعيشي[١٣]. وزاد على ذلك الارتفاع القياسي في أسعار السلع الغذائية والخدمات الأساسية وفي مقدمتها السكن بما يفوق قدرة أبناء الطبقة الوسطى على توفير الحد المعقول، بل والأدنى منها أحيانًا حتى تضاءلت تمامًا فرصة أبناء هذه الطبقة في تملُّك سكن متوسط، وصار الحصول على رغيف الخبز مُهمة عسيرة قد تُكلف من يخوضها حياته، ليلحق بما صار يعرف بقوافل «شهداء الخبز»! وهو اصطلاح جديد لم يسمع به المصريون من قبل. ويبدو أن هذه العوامل كانت المسئولة عن تصدر «الفقراء» في مصر قائمة المعارضين لعملية الإصلاح الاقتصادي[١٤].

لكن الديناميات السياسية المُصاحِبة للتحولات الاقتصادية لم تكن تتبع نفس الخط التصاعدي، بل كانت أقرب إلى حلقات من الانفتاح والتراجع لعل أبرزها سياق ما بدا وكأنه حالة انفتاح عام في المشهد السياسي المصري الذي بدأ في ربيع ٢٠٠٥

(١٢) وهي النسبة الأدنى بعد كل من باكستان وموريتانيا وإندونيسيا والفلبين حسب تقرير صندوق النقد الدولي عن واقع الإصلاحات الاقتصادية في مصر:

International Monetary Fund, Arab Republic of Egypt: Selected Issues, IMF Country Report No. 07/381, December 2007.

(١٣) سفيان العيسة «الاقتصاد السياسي للإصلاح في مصر، فهم دور المؤسسات»، سلسلة أوراق كارنيجي للشرق الأوسط، العدد ٥، أكتوبر ٢٠٠٧، في:

http://www.carnegieendowment.org/programs/arabic

(١٤) المرجع نفسه، ص ١٧.

مع ما عرف بـ«ربيع القاهرة». وهو الربيع الذي ارتبط بشكل واضح بصعود الإخوان المسلمين كأكبر القوى الإسلامية الرابحة من مسلسل الانفتاح السياسي بعد ٢٠٠٤ مع ما يمثله ذلك من ارتباط واضح بسياقات دولية محددة واكبت احتلال العراق وانطلاق مشاريع الإصلاح الشرق أوسطية.

وقد بدأ سعي الجماعة لصياغة برنامجها السياسي الأخير (سبقته مشروعات برامج لأحزاب أخرى) مع النجاح الكبير الذي أحرزته في انتخابات ٢٠٠٥، والتي فازت فيها بنحو عشرين بالمائة من مقاعد البرلمان. وقد ربط الإخوان بين مشهد الانفتاح وبين إمكانية تأكيد وجودهم السياسي وإضفاء الشرعية عليه من خلال الترخيص بتشكيل حزب سياسي، وبالتالي دفعوا بكل ما من شأنه أن يجعل من ذلك أمرًا من مقتضيات هذا الانفتاح وشروطه ليس للرأي العام الداخلي فقط بل والرأي العام الدولي الذي كان وقتها ضاغطًا في اتجاه الإصلاح وفرضه على دول المنطقة.

لكن الأمور تغيرت بعد أن هدأت حُمّى التغيير وتبدلت الرياح الدولية التي كانت مواتية، وانكسرت موجة التفاؤل التي كانت تقود شراع التيار الإصلاحي في الإخوان.. وربما في المشهد السياسي برمته.

كانت البداية مع التعديلات الدستورية في مارس ٢٠٠٧ بتعديلها للمادة الخامسة من الدستور التي تحظر قيام ليس فقط الأحزاب السياسية، بل أي نشاط سياسي يستند على المرجعية الدينية، لتحسم بوضوح خيار استبعاد الإخوان من الشرعية، بل ومن الحضور السياسي مستقبلًا. فالمادة ٦٢ التي وردت أيضًا ضمن التعديلات حاصرت إمكانية تقديم مرشحين مستقلين من الإخوان إلى الانتخابات في الدوائر الفردية، كما درجت عليه العادة لدى الجماعة الممنوعة أصلًا من التحول إلى حزب سياسي مرخص في النظام الانتخابي الجديد الذي أصبح يحد بشكل كبير من الترشح الفردي ويعتمد بشكل أكبر على اللائحة الحزبية[١٥]. ثم جاءت انتخابات التجديد في مجلس الشورى إشارة إلى المنع التام لفكرة تكرار سيناريو مجلس الشعب، ثم

---

(١٥) ناثان براون وميتشيل دن، **التعديلات الدستورية في مصر: تحليل نصي**، مؤسسة كارنيجي للسلام، في:
http://www.carnegieendowment.org/publications/index.cfm?fa=view&id=23796

كانت الانتخابات المحلية رسالة نهائية بأن لا مكان للإخوان في المشهد السياسي. وعرفت سياسة الاعتقالات والمحاكمات العسكرية والحملات الإعلامية أيضًا حالة واضحة من الاستمرارية[١٦].

الإخوان بين الإصلاحيين والمحافظين

لقد كانت الساحة السياسية مؤهلة بل وبانتظار خطاب مختلف للإخوان يتناغم مع حُمى التغيير التي اجتاحت البلاد. فكانت لحظة صعود نادرة للتيار الإصلاحي في الإخوان عززت مواقعه داخل الحياة السياسية المصرية وزادت من أسهم المراهنين عليه والمعولين على صعوده خارجيًّا.

لقد ألقى الإصلاحيون بكل ما لديهم، فتكلموا عن القبول بالتحول من جماعة عالمية شاملة إلى حزب سياسي وطني حتى لو استلزم ذلك القطع مع الصلات والأدوار الدولية التي طالما أثارت حساسية الدولة المصرية، وأعلنوا قبولًا قاطعًا بالديمقراطية وما يترتب عليها من رقابة مجتمعية على الجماعة، وقَبِلوا بالمواطنة أساسًا للحقوق السياسية بما يضمن مبدأ تساوي المرأة وغير المسلم في كل الحقوق السياسية بما فيها رئاسة الجمهورية، بل وتجاوز الأمر الشأن الداخلي لتقديم تطمينات في القضايا الدولية المؤثرة ومنها الاتفاقات الدولية المتعلقة بوضع «إسرائيل»؛ إحدى أهم قضايا الخلاف بين الإسلاميين والقوى الدولية. كما أن تزايد الطلب المحلي والعالمي على هذا الخطاب الإصلاحي أدى إلى تراجع التيار التنظيمي بحيث أكسب للجماعة مناطق نفوذ جديدة وجمهورًا كان بعيدًا عنها تقليديًّا، كما نجح في تبييض وجه الإخوان في قضايا ظلت دائمًا نقطة ضعف مزمنة للجماعة الحريصة في كل الأحوال على بناء صورة إيجابية عنها، وأغرى تيار المحافظين التنظيميين بالسكوت أن بإمكانه أن يتحكم في مسار الأفكار الإصلاحية فيصدِّرها للخارج الذي يبحث عنها وهو موقن

(١٦) حسام تمام، «النظام المصري والإخوان: سياسات المواجهة الشاملة»، في:
http://islamyoon.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1239888924919&pagename=Islamyoun%2FIYALayout

أنها لن تنزل إلى قواعد التنظيم الذي يتحكم المحافظون في مفاصله الرئيسية وأقنية التكوين والتثقيف داخله!

لقد شكلت هذه التطورات بعضًا من ملامح أجندة الإصلاح السياسي كما تبناها خطاب الإصلاح داخل الجماعة.

توزيع الأدوار داخل الجماعة

لكن رؤية الإخوان المسلمين لقضية الإصلاح السياسي يبدو أنها أكثر عمقًا وتعقيدًا. فالجماعة لا تزال تنتمي إلى نمط تقليدي للفعل السياسي يتمسك بمنطق وأولوية العمل من أجل إقرار أجندة إصلاح سياسي شامل للبلاد، على خلاف الحركات الاجتماعية الجديدة التي تتبنى أجندة مطلبية تشتمل على مجرد مطالب فئوية تتعلق بالغلاء أو الأجور أو تحسين شروط العمل.

رغم ذلك، يمكن المجادلة بأن الأمر له علاقة بخلاف داخل الجماعة لم يُحسم بعد يتمايز فيه تياران(١٧): أحدهما تقليدي غالب لا يرى التحرك إلا وفق مطلب إصلاح سياسي شامل يتضح فيه موقع الجماعة وأفق مستقبلها (مثل منحها الشرعية القانونية أو السماح لها بتأسيس حزب سياسي)، وآخر أكثر انفتاحًا يرى ضرورة الاستفادة من موجة الاحتجاجات والإضرابات التي اجتاحت مصر بل وركوب هذه الموجة باعتبارها الأكثر قدرة على الفعل والأكثر جاذبية لدى الجماهير وتأثيرًا فيها. فجماعة الإخوان المسلمين ما زالت مكونًا مختلفًا يصعب فهمه، ومن ثَمَّ هضمه داخل المشهد السياسي المصري، فهي من ناحية هيكلها التنظيمي جماعة أكبر من الحزب ولكن دون الدولة، وهي في بنيتها الفكرية وتوجهها السياسي أقرب لجبهة أو مظلة جامعة لتيارات إسلامية مختلفة في الفكر السياسي منها إلى تنظيم سياسي محدد المشروع والبرنامج،

---

(١٧) انظر مقالنا الموسع حول الموضوع في: حسام تمام، «البرنامج السياسي للإخوان: جمود بانتظار انفتاح سياسي: قراءة في صعود التيار الإصلاحي في الإخوان وأفوله»:
http://islamyoon.islamonline.net/servlet/satellite?c=articlea_c&cid=1235628711316&pagename=islamyoun%2FIYALayout

وبداخلها تعددية تجمع فيها تيارات من تخوم السلفية المحافظة إلى حدود الليبرالية المتدينة، وهي على اختلافها قادرة على التعايش بينها وقابلة به يجمعها جميعًا القبول بالعمل التنظيمي الواحد والقبول بمبدأ التغيير السلمي التدريجي، هذا التنوع يُمكِّننا فعلًا من الحديث عن تيارين يقتسمان الجماعة: الأول تيار العمل العام (المنفتح أو الإصلاحي) الذي تكون في فضاء العمل الطلابي والنقابي والسياسي المفتوح، وهو المعروف بالتيار «الإصلاحي»، والثاني هو تيار العمل التنظيمي الذي يدير البناء التنظيمي للجماعة ويمسك بمفاصلها وهو تيار يوصف بـ«المحافظ».

عودة التيار التنظيمي المحافظ التدريجية بدت حاسمة: في البداية تم التعميم على كل قواعد الجماعة بأن كل المقولات «الإصلاحية» التي ملأت فضاء ربيع القاهرة المنصرم كانت ـ في أفضل الأحوال ـ مجرد اجتهادات لأصحابها غير معتمدة من الجماعة، وأن الجماعة ستدرسها وتبت فيها لاحقًا، ثم قيل إنها آراء شخصية وإن أصحابها لم يرجعوا فيها للجماعة، ثم قيل إنها تمثلهم وحدهم ولا تعبر عن الجماعة.. وتواصلت متوالية نقض المقولات والأفكار التي أطلقها الإصلاحيون إلى أن انتهت إلى عملية نزع الشرعية عن التيار الإصلاحي في النهاية.

وجاءت الصياغة النهائية للبرنامج السياسي (٢٠٠٧) على سبيل المثال لا الحصر، لتكشف أن القرار النهائي ـ عند المحك وفي المراحل المفصلية ـ هو بيد تيار التنظيم المحافظ، فالمراقب للتطورات التي واكبت صياغة البرنامج والأجواء التي أحاطت بها يتأكد له أن الصياغات الأولى كانت تعبر عن التوجهات العامة لتيار العمل العام الإصلاحي، لكن وفي اللحظات النهائية تدخل التيار التنظيمي المحافظ ليضع ملاحظاته النهائية التي تمثلت في مادتين كانتا كافيتين لتخرج بالبرنامج كاملة عن روحه التي كانت أقرب لتيار العمل العام (وتتعلق المادتان بقضية شغور أعلى منصب في الدولة المصرية على نحو لافت؛ فإحداهما تتعلق بولاية المرأة بينما تتعلق الثانية بحالة ترشح غير المسلم لمنصب رئيس الجمهورية).

لقد كانت هذه الضربة الأقوى والعلانية للتيار الإصلاحي داخل الجماعة بحيث طاحت بمشروعه تماما لتدخل الجماعة نفق العودة إلى ما قبل ربيع القاهرة؛ حيث أجواء الخوف

وسوء الظن التي كانت تحكم علاقة النخبة السياسية والفكرية المصرية بها، إضافة إلى فزع المراقبين الغربيين، فكان أهم تحول في مسار الرهان على القوى الإصلاحية داخل الإخوان، ثم جاءت الضربة الثانية ولكن داخليًّا هذه المرة في أول انتخابات داخلية في منتصف العام ٢٠٠٨؛ فقد ظهرت نتائج عملية العزل الممنهج ونزع الشرعية التي استمرت طوال ثلاثة أعوام كاملة، وتمثلت في انكسار الأصوات الإصلاحية لحساب التيار التنظيمي ورموزه الذين تصدروا انتخابات مجلس الشورى، والتي كان من نتائجها تصعيد خمسة أعضاء جدد لمكتب الإرشاد كانوا جميعًا من التيار التنظيمي المحافظ.

محددات الموقف من الحركات الاحتجاجية

تنوعت المواقف «الإسلامية» من الحركات الاحتجاجية بحسب تنوع الهيئات والتيارات والجماعات الإسلامية نفسها ما بين هيئات دينية شبه رسمية، وطرق صوفية، وتيارات سلفية، وأحيانًا جماعات جهادية سابقة وصل الأمر ببعضها حد إصدار فتاوى دينية ضدها وصفت قادة الحركات الاحتجاجية بالخوارج .

لكن الاختلاف يبدو أنه في الدرجة أكثر منه في طبيعة الموقف، فالتنوع يرسو على مستويين رئيسيين يحددهما درجة المؤسسية التي تخضع لها الهيئة الدينية من جهة، وطبيعة علاقتها بالدولة من جهة ثانية. فشيوخ الطرق الصوفية يربطون الإضراب بتراجع الأداء الروحي للفرد، في حين يرى السلفيون أنه سلوك «خوارج»، بينما تميل المؤسسة الدينية الرسمية «الأزهر الشريف» إلى استخدام المساجد وسيلة للتعبئة ضد السلوكات الاحتجاجية. لكن الاتفاق موجود لجهة الدفاع عن الدولة في مواجهة محاولات زعزعة استقرارها، بشكل يرسخ حالة من «الاستخدام الديني» لنزع الشرعية عن الاحتجاجات المطلبية.

لكن موقف الإخوان المسلمين يظل ذا خصوصية واضحة بالنظر إلى مجموعة من الأبعاد البنيوية والإيديولوجية. فالإخوان، على خلاف غيرهم من القوى الإسلامية، يتحولون تدريجيًّا، إلى جانب ترسخهم كجماعة دينية منذ عقود، إلى مكون رئيس في السياسة المصرية مما يؤدي إلى نمو حالة من الإحساس الزائد بالذات لدى بعض قادة

الإخوان خاصة بعدما تكرست جماعتهم كأقوى جماعة سياسية في مقابل الضعف الظاهر والمتفق عليه للقوى والأحزاب السياسية الأخرى. لكن روح الطائفة التي تتلبس الجماعة ربما بفعل معاناة الحصار والمطاردة، تجعلها، مهما انتشرت واتسع نفوذها، أقرب إلى طائفة ولو كبيرة منها إلى تيار عام يمكن أن يستوعب الشارع والجماهير، وتخلق حالة من التحفز التي تتملك كثيرًا من قادتها وقواعدها عند التعامل مع الآخر وعدم القدرة على تجاوز حساسيات تاريخية وإيديولوجية. لقد كان هذا الشعور مسئولًا عن عدد من التصريحات المتوالية من قادة الجماعة بأن الإخوان هم أكثر القوى السياسية دفعًا لضريبة المعارضة السياسية للنظام، أو أن أكثر ضحايا النظام هم أبناء الجماعة ومؤسساتها، وهذا صحيح إلى حد كبير، لكن الإدلاء به وباستمرار من شأنه أن يعمّق الفجوة بين الجماعة وبين القوى الأخرى، ويُشعر الشارع بحالة من الاستعلاء الإخواني الذي يستفز مشاعر الفرقاء.

ويبدو ذلك واضحًا، بالنتيجة، في ضعف قدرة الجماعة على التعاطي مع العمل الجبهوي أو الدخول في تحالفات حقيقية بحيث يظل متعلقًا بطبيعة التربية والتكوين داخل تنظيم مغلق قام على مبدأ السمع والطاعة للقيادة، واعتاد العمل والتحرك في بيئة متجانسة بل وخالصة إيديولوجيًّا وتنظيميًّا، ومن ثَمَّ فَقَدَ - إلى حد كبير - القدرة على التوازن بين جماعية العمل والالتقاء مع التيار العام في المعارضة.

يمكن أن نفترض أن نظرة الإخوان للحركات الاجتماعية والاحتجاجات المطلبية التي يشوبها قدر من عدم الاهتمام مرده إلى اختلاف منطق كلٍّ منهما في تصوره للفعل السياسي؛ إذ يتمسك الإخوان بالسياسة بمفهومها الكلاسيكي فيما ينظرون إلى السياسة الجديدة نظرة دونية باعتبارها أقرب إلى الضغط من أجل حقوق خاصة وفئوية وليست مطالب عامة كالتي اعتادت الجماعة أن تعلنها خطوطًا رئيسية في خطابها السياسي؛ إن فكرة التحرك من أجل هذا النوع من المطالب يبدو أنها لا تحظى بالتقدير لدى جماعة ما زالت تنتمي رغم كل تطوراتها إلى نمط الجماعات الشمولية التي اعتادت التوجه بالحديث إلى كل الشعب وكل الأمة وحيث العمل السياسي يتم وفق رؤية محددة سلفًا ووصفات سابقة التحضير.

دور الإيديولوجيا

إضافة إلى ما سبق سنجد أن ثمة عقبة تفصل بين الإخوان وبين الحركات الاحتجاجية الجديدة تتمثل في ميراث تاريخي يجعل الإخوان لا يُقدّرون هذا النوع من الحركات لكونه ولد أو على الأقل تأثر بالثقافة اليسارية. إن هذا يدفع إلى التساؤل عن أهمية الرؤية الإخوانية للمسألة الاجتماعية في الحث على مثل هذا الموقف، وهنا يسجل البعد الإيديولوجي والفكري للجماعة حضورًا لافتًا يمكننا من افتراض أن إيديولوجيا الإسلام السياسي، كما تطورت لدى الإخوان المسلمين، تشكل محددًا هامًّا لموقفهم من الحركات الاحتجاجية الأخيرة.

فقد تأسست إيديولوجيا الإسلام السياسي على افتراض مجتمع بلا صراعات اجتماعية أو طبقية بحيث تختفي فيه أسباب الصراع بمجرد تطبيق الإسلام. لقد أفادت هذه الإيديولوجية في معارك الإخوان مع الإيديولوجيات الأخرى وخاصة الماركسية[١٨]، فتصدت لها وقامت بتفكيك كثير من مقولاتها وخاصة مقولة «الصراع الطبقي»، واستبدلت بها مبدأ «التكافل الاجتماعي» الذي يجب أن يحكم العلاقة بين مكونات المجتمع[١٩]. كما أفادت في كونها جعلت من الإسلام الحركي إيديولوجية شاملة جامعة؛ فقد بدت فكرة إقامة الدولة الإسلامية الضامنة لوحدة المسلمين والعدالة بينهم قادرة على استقطاب قطاعات وشرائح وأعمار بالغة التنوع والاختلاف تُخفي وراءها تناقضات طبقية ومصلحية تكاد تصل حد الصراع لولا التماسك التنظيمي الصارم للجماعة الذي يُبقي الصراعات في حالتها الدنيا. فرغم وجود الإخوان وانتشارهم في شتى أنحاء البلاد فإنه يقل وجودهم التنظيمي في الطبقات الفقيرة، وقد أدت هذه الاستراتيجية إلى انفصال تدريجي للجماعة عن الطبقات الفقيرة والمهمَّشة، الآخذة في الاتساع والمعاناة، على مستوى الانتشار التنظيمي، ثم على مستوى المشروع

(18) Joel Beinin, "Islam, Marxism, and the Shubra Al - Khayma Textile Workers: Muslim Brothers and Communists in the Egyptian Trade Union Movemen," in : Burke, Edmund, III, and Ira M. Lapidus(editors), **Islam, Politics, and Social Movements**.(Berkeley:University of California Press, 1988),pp.218 - 219.

(19) **Ibid,** p.218.

الذي تطرحه والذي صار أقرب إلى تعبير عن طموحات الطبقة الوسطى والبورجوازية المصرية المتدينة، وهو انفصال ظهر جليًّا في غياب هذه الطبقات كأشخاص أو كبرامج، أو حتى كشعارات في تظاهرات الإخوان وشعاراتهم التي نادرًا ما كانت القضايا الاجتماعية محركها أو مركزها[٢٠].

لكن ذلك لم يمنع هذه الإيديولوجية من أن تتحول إلى مصدر إلهام للطبقات المحرومة والمهمّشة وأن ترى فيها طريقًا للخلاص من الظلم الاجتماعي، مثلما كانت تلهم، وفي الوقت نفسه، الطبقات الوسطى والبورجوازية التي وجدت فيها استجابة لمصالحها بدءًا من تلبية الاحتياجات الأخلاقية وانتهاءً بمنحها فرصة للحراك الاجتماعي صعودًا في سلم السلطة. وكانت الإيديولوجية نفسها تجذب إليها المتمردين ذوي النزعات الثورية الراغبين في المواجهة العنيفة مثلما ينضوي تحتها المندمجون اجتماعيًّا من أبناء البورجوازية التي طالما أحكمت وأجادت فن التفاوض والمساومة.

بالرغم من ذلك لم يصدر عن جماعة الإخوان ما يشير إلى تحول فكري واعٍ في المسألة الاجتماعية. أقصى ما نجده تصريحات وبيانات تحذر من خطورة تردي الأوضاع الاجتماعية وتفشي الظلم والفقر وما يجري من نهب ثروات البلاد وتجويع الناس، وبرغم ما يبدو أنه تفاعل إيجابي مع المسألة الاجتماعية وهمومها على مستوى تبني بعض القضايا المتصلة بها (ضحايا الخصخصة)، أو اقتحام بعض المساحات التي تتماس معها مثل الانتخابات العمالية؛ إذ إنه لم يعرف للجماعة رموز تتصدر قيادة الحركة العمالية بقضايا اجتماعية عمالية وبشعارات مطلبية بالرغم من وجود عدد من الناشطين من العمال المنتمين للإخوان وتمتع الحركة بانتشار لا بأس به بين هؤلاء. فالمكون الدعوي والأخلاقي ظل المَعِين الذي ينهل منه الناشطون من الإخوان في الحركة العمالية، كما أن انتشارهم في الأوساط العمالية كان على ما يبدو جزءًا من حالة التمدد التي شهدها المشروع الإخواني منذ بدايات السبعينيات

---

(20) Husam Tammam et Patrick Haenni, les **Frères musulmans égyptiens face à la question sociale**, Institut Religioscope, May2009,in http://www.religion.info/pdf/2009-05-fm-social.pdf

وما صاحبه من تسارع عملية الأسلمة وامتدادها داخل فضاءات جديدة لم يكن لها حضور فيها من قبل(٢١).

تراث الدولة في مصر ودور الإخوان

هكذا، يعاني الإخوان من مأزق الإدراك التقليدي لطبيعة الحراك السياسي في البلاد بما يَحول دون وضع اليد على مكامن القوى الجديدة ومفاتيحها أو فهم طبيعة الشبكات الجديدة وحركتها ومنطقها في بناء التحالفات أو الجبهات. فموقف الإخوان من الحركات الاحتجاجية الأخيرة يعكس غيابًا واضحًا لوعي الجماعة بميكانيزمات التغيير الجديدة في المجتمع المصري والتي لا تخضع لنفس حسابات القوى التقليدية، بل هي متجاوزة لها أصلًا، فالحركات الاجتماعية الجديدة بلا رأس ولا قيادة واحدة يمكن أن تنسق وترتب ويُتفاوض معها وأنها في حركتها أقرب للشارع منها إلى القوى المنظمة، بينما لا تزال الجماعة أسيرة السياسة بالمعنى التقليدي وما يتعلق بها من تحالفات وترتيبات كما يحدث تقليديًا بين الأحزاب والقوى السياسية.

ويمكننا أن نفترض أن لذلك علاقة مباشرة بمكانة الحركة الإسلامية في مشروع الدولة في حد ذاته. إن ذلك يشكل إلى حد ما ملامح تعريف سوسيولوجي للدولة من حيث أهمية عنصر «الصراع السياسي» بين القوى الاجتماعية في تكوينها، ونحن هنا نستلهم رؤية «تشارلز تيلي»(٢٢) التي تشدد على التفريق بين بناء الدولة وتكوين الدولة من حيث اعتبار التكوين عملية مستمرة أو مسارًا من الصراعات والتراضيات والمساومات التي تقع بين المجموعات المختلفة، بحيث نفترض أن تكوين الدولة

---

(٢١) انظر مقالنا الموسع في موقع إسلام أون لاين حول موقف الإخوان من المسألة الاجتماعية: حسام تمام، هل يتغير موقع المسألة الاجتماعية لدى الإخوان المسلمين؟ في:

http://islamyoon.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1203758746495&pagename=Islamyoun%2FIYALayout

(22) Charles Tilly, "To explain Political Processes", **The American Journal of Sociology**, Vol.100, No.6(May 1995), pp.1594 - 1610.

العربية هو مشروع اختُلف على تكوينه منذ مرحلة التحرر الوطني(٢٣). وبذلك يمكن أن نجادل أن الصراع بين الكتلتين قد أنتج الدولة؛ بين الإسلاميين والوطنيين في حركات التحرر، ثم بين الإسلاميين ونُظم الحكم التحديثية بعد الاستقلال، ثم بين الحركات لما اكتمل تكوينها وبين أجهزة الدولة الحالية. وتزداد حالة الشد والجذب في كل منطقة عربية بين نُظم الحكم الحالية والحركات الإسلامية التي تُبدي ميلًا متزايدًا إلى المشاركة السياسية. وبرؤية ماركسية أكثر اعتدالًا يبدو في النهاية أن كل علاقات القوى تتركز في هذا الصراع السياسي.

إن نظرة فاحصة إلى تاريخ مصر تفتح الباب فعلًا نحو افتراض دور رئيس للحركة الإسلامية في تكوين الدولة في مصر، فالدور الإسلامي في السياسة المصرية اليوم يكاد يتجذر من الناحية الفكرية انطلاقًا من الفترة الإصلاحية مع تراث دولة محمد علي. وتبدأ المرحلة العملية لبناء قدرات الحركة الإسلامية مع مرحلة تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في العشرينيات، مرورًا بمواجهة الجماعة مع النظام الناصري في الخمسينيات والستينيات ووصولًا إلى مرحلة التأسيس الثاني للحركة الإسلامية في السبعينيات من القرن العشرين. فالحركة التي دخلت مواجهات مع النظام الملكي بداية من عام ١٩٣٨ تاريخ تأسيس النظام الخاص وما أعقبه من مشاركة إخوانية في حرب فلسطين عام ١٩٤٨ بحيث ظهرت قوة الحركة للعيان، تواجهت لاحقًا مع الحكم الناصري عام ١٩٥٤ و١٩٦٥ دون أن يتمكن النظام من استئصالها نهائيًّا. في حين سمحت فترة السادات بحالة من التمدد الاجتماعي للجماعة بحيث دخلت ميدان العمل المجتمعي عبر شبكات واسعة من الأنشطة الرعائية والمنفعية والاقتصادية والعقارية منحت للحركة إمكانية واسعة للتجذر في المجتمع المصري وملء الفراغات التي نتجت عن انسحاب الدولة بعد تراجع مشروع التحديث الناصري(٢٤).

---

(٢٣) انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٨٩ - ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧).

(٢٤) حسام تمام، «عن النكسة وضرب اليسار وتفسير الصعود الإسلامي»، في:
http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1258445715837&pagename=Islamyoun%2FIYALayout

من الناحية الاقتصادية سنلاحظ مثلًا كيف أن الرؤية الإخوانية قد توافقت مع تحولات الدولة المصرية نحو الانفتاح الاقتصادي واتباع سياسة حرية السوق والخصخصة وإعادة الهيكلة بدءًا من السبعينيات. لقد جرى التعديل في طبيعة العقد الاجتماعي الذي أرساه دستور ١٩٧١ والذي كان يقوم على اعتبار مصر ديمقراطية اشتراكية تكفل لمواطنيها العمل وتضمن الخدمات الصحية والاجتماعية والتعليمية في مؤسسات الدولة، جرى تعديله في مارس ٢٠٠٧ لصالح دور أكبر لقوى السوق؛ وهو ما يعكس انسحاب الدولة من مساحات اجتماعية هامة تخص مجال تقديم خدمات الرفاه الاجتماعي التي كانت تكفلها سابقًا(٢٥). وفي سنة ١٩٩٧ لم يجد الإخوان حَرَجًا في مساندة قانون الإيجارات الزراعية الجديد الذي يعيد أراضي الإصلاح الزراعي التي جرى تأميمها في عهد الرئيس جمال عبد الناصر لصالح استرجاعها من طرف المُلَّاك الأصليين، فيما تم اعتباره عودة لأصل الملكية الخاصة التي يتيحها الإسلام(٢٦). في الواقع، لم تَلْقَ التعديلات التي تُرسِّخ التحول نحو الاقتصاد الرأسمالي الحر أي ممانعة أو اعتراض مبدئي من الإخوان، وهو ما سيتأكد بالجدل الذي صاحب تعديلات الدستور سنة ٢٠٠٧ والتي نصت على إلغاء النص على اشتراكية الدولة (المادة الرابعة) ومست مسألة العدالة الاجتماعية؛ المفهوم المركزي في الفكر الإخواني منذ نهاية الحرب العالمية الثانية(٢٧)، على الرغم من أن الإخوان كانوا يتبنون، على الأقل من الناحية الفكرية، رؤية أكثر انحيازًا لصالح الحق في العمل وضرورة ضمان الدولة للخدمات الاجتماعية(٢٨). ليظل موقفهم محل نقاش ونقد خاصة من التيارات اليسارية وتلك المعنية بقضية العدالة الاجتماعية عمومًا.

وينعكس ذلك كله على المستوى السياسي بحيث يمكن للإخوان، كما حدث فعلًا في الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٥، أن يتحملوا الكلفة السياسية ولو كانت كبيرة،

---

(٢٥) العيسة، مرجع سابق. ص ١٥ - ١٦.

(26) Husam Tammam et Patrick Haenni, **Op.Cit.**

(27) Joel Beinin, **Op.Cit**, pp.219 - 220.

(28) Husam Tammam et Patrick Haenni, Op.Cit.

لكن لا بد أن تكون هذه الكلفة معروفة أو متوقعة مسبقًا، فقلق الإخوان من المجهول بالغ التأثير في حركتهم التي تستهدف الاحتفاظ ببنية الحركة التنظيمية متماسكة من دون انقسام يهدد بتفتيت الجماعة ويشتت مكاسبها، وليس هناك في نظر الإخوان مجهول أكبر من أن يدخل الشارع المصري أو يدخلوا به في إضراب عام بدعوة ليس لها صاحب وباحتمالات مفتوحة بدءًا من تحول الإضراب إلى عصيان مدني يشل البلاد، أو انفلاته إلى حالة عنف يصعب إنهاؤها أو السيطرة عليها.

ويبدو هنا مدى تأثير التراث السياسي المحافظ على الجماعة وصراعه مع ما قطعته في مساحة تحديث فكرها السياسي. فالمناخ الذي ظهرت فيه الحركات الاحتجاجية الأخيرة ينذر بحالة من الفوضى والعنف، وفي هذه الأجواء يظهر إلى السطح التراث الديني التقليدي للجماعة كأوضح ما يكون؛ فتصير الدولة خيرًا من غيابها و«سبعون عامًا بسلطان جائر خير من يوم بلا سلطان»؛ والإخوان المسلمون بالرغم مما قطعوه في مسيرة التحديث والتطور السياسي لا يبدو أنهم بمنأى عن هذا التراث خاصة مع ما يبدو من تراجع لميراث الدولة المصرية الحديثة في ظل عدم القدرة على حسم أهم الملفات «المصيرية» التي يتعلق بها مستقبل النظام السياسي وفي مقدمتها انتقال السلطة بعد فراغ متوقع ومنتظر لمنصب رئيس الدولة.

لا يمكن أن نغفل إذن قلقَ الإخوان التقليدي من الحركات التي لا يظهر لها برنامج واضح كما كان الحال مع حركة كفاية، حيث المغامرة غير المحسوبة، وهو ما ينكشف في كل محطة تاريخية فاصلة، حدث ذلك والنظام الملكي يلفظ أنفاسه الأخيرة في الخمسينيات.. ويتكرر الآن والنظام الحالي يلتقط الأنفاس بصعوبة.

تربييف الإخوان

كيف تراجعت الجماعة عن تراثها في المدينية والحضرية؟!

«علشان كده أنا عرفت ليه لم أنسجم مع إخوان المدينة؛ لأن فيهم أمثالك ممن يحبون الظهور والمراكز، أما إخوان القرى والريف فبالفعل ناس يحبوا ويتحبوا لأنهم مخلصون لله.. على العموم قول يا سيدي قول بس أنا عاوز أسألك سؤال أنت هاتعرف تنام بعد كل ده؟!!».

من تعليق لقارئ إخواني على حوار أجرته صحيفة المصري اليوم مع السيد عبد الستار المليجي المعارض المنشق على جماعة الإخوان المسلمين بتاريخ ٢٤/ ٧/ ٢٠٠٨. (من موقع الصحيفة على الإنترنت).

* * *

تطرح هذه الدراسة ما يمكن تسميته إشكالية التحديث المؤسسي والقيمي داخل الحركة الإسلامية، فإذا كان من دلالة تستحق التوقف عندها للتغيرات الداخلية التي تشهدها جماعة الإخوان المسلمين المصرية في السنوات الأخيرة هو أن الجماعة تبدي مجموعة من المظاهر القيمية والسلوكية التي تبدو أقرب إلى انتشار ثقافة ريفية داخلها تنبئ بحدوث عملية «تربييف» تكاد تقطع مع تراثها كجماعة مدينية في طبيعة عضويتها ونمط تجنيدها والقواعد واللوائح المنظمة لها. في نفس الوقت الذي يمكن فيه ملاحظة ميل الجماعة المتزامن للتمدد في المناطق الريفية التي كانت تعتبر نظريًّا فضاءات عصية أمام حركات التجديد الديني.

لذلك لا تهتم هذه الورقة بالتصنيف النمطي الذي تخضع له الحركات الإسلامية من حيث مفاهيم الاعتدال والتشدد، أو وسائل التغيير بين العنف والعمل التدرجي، أو بين أشكال التغيير إن كانت تستهدف السلطة أم المجتمع. لكنها ستهتم بتوضيح أن التحولات التي تطال التركيبة الداخلية للإخوان المسلمين هي التي تدفع بمواقف الحركة وتطوراتها إلى السطح، وليس ما تحويه أدبياتها أو حتى لوائحها التنظيمية. والترييف هو أحد أهم الظواهر الاجتماعية التي تتعرض لها الحركة في المرحلة الحالية[١].

أحد أهم جوانب التركيبة الداخلية لحركة الإخوان المسلمين المصرية هو امتدادها المجتمعي والجغرافي الكبير؛ فالحركة التي نشأت في العشرينيات من القرن العشرين بين صفوف أفندية حسن البنا في الإسماعيلية، سرعان ما تمددت تنظيميًّا وإيديولوجيًّا في كل محافظات مصر ليكون لها بُعد جغرافي وقيمي أيضًا بعد أن توسعت في الأرياف. وهنا يثور التساؤل فيما إذا كان هناك علاقة بين تمدد المكون الريفي في مؤسسات الجماعة وبين التغيرات التي تطال الثقافة التنظيمية والبنية المؤسسية التي قامت عليها الحركة الإخوانية الحضرية المنشأ[٢] باتجاه استعادة منظومة قيم ريفية

---

(١) هذه الدراسة تغطي مجمل الوضع في عام ٢٠١٠، وهي توسعة للمقال الذي نشره الباحث في صحيفة الحياة اللندنية بتاريخ ١٨ من أكتوبر ٢٠٠٨. (راجع: حسام تمام، «بعد تجربة طغت عليها المدينة والمدينية عمومًا.. حركة «ترييف» متعاظمة للإخوان المسلمين في مصر»، في: http://www.daralhayat.com/archivearticle/225487). وصحيفة الأهرام ويكلي في عدد ٢٣ - ٢٩ من أكتوبر ٢٠٠٨. راجع: (Hossam Tammam MB goes rural, in: http://weekly.ahram.org.eg/2008/919/op13.htm) وتبنى فيه أطروحة ترييف المستويات والثقافة التنظيمية لجماعة الإخوان المسلمين المصرية. وقد أثار المقال وقتها امتعاض الجماعة، وإن كانت بعض القيادات الهامة داخل الحركة قد استقبلتها باهتمام وتبنت ما جاء فيها بحيث كتب القيادي الإخواني وعضو مكتب الإرشاد الحالي وأحد المكلفين بالإعلام في الجماعة مقالًا مطولًا عن الآثار الجانبية لحملة النظام على الجماعة خلال العام ٢٠٠٩؛ وفيه إشارة إلى تعرض الجماعة بالفعل إلى حالة من الترييف هي المسئولة عن التوتر الجديد في العلاقة مع النظام وداخل الجماعة نفسها. راجع: عصام العريان، الآثار الجانبية للحملة البوليسية على الإخوان، على موقع «الإسلاميون» في:
http://islamyoon.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1256034032934&pagename=Islamyoun/FIYALayout

(٢) شكلت المدينة في العالم الإسلامي بيئة مثالية ونقطة التقاء للحركات الإصلاحية والتيارات الفكرية العلمانية والخطابات التي تعاقبت على تاريخها الحديث منذ انطلاق موجة الاحتكاك بالحضارة الغربية في القرن التاسع عشر. فليس من الصعب ملاحظة أن المدينة احتوت على كل الإيديولوجيات المتعاقبة

نعتبرها مسئولة عن ظاهرة الترييف التي تطال جوانبها القيمية، وتساعد على فهم كثير من تداعياتها السياسية.

بين التقليد والتحديث

نظريًّا، يتواجد التقليد (traditionalism) والتحديث (Modernisation) جنبًا إلى جنب بحيث يمكن الحديث عن بُنى حديثة بمحتوى تقليدي واضح[٣]؛ لا نعني بذلك الحديث عن ثنائية التقليد والحداثة وما يصاحبها من جدل نظري، بل بالعكس.. هناك اعتراف ضمني بأن هذه الثنائية الصلبة لا تقدم إجابات مقنعة وكافية بقدر ما تشوش الذهن. وهي نفس الثنائية التي لم تصمد أمام التحليل، في نظر «أوليفييه روا» حين درس وكتب عن الحرب الأفغانية[٤].

من ذلك مثلًا أن السؤال المحوري في إشكالية التحديث ظل قائمًا حول التالي: هل سيؤدي اعتماد أدوات التحديث المختلفة (من مثل التصنيع، والتعليم، والتكنولوجيا، والديمقراطية، والثقافة الحضرية) إلى إحداث تحولات جوهرية في أنماط الثقافة والسلوك، أم أن تأثيراتها المتسارعة ستؤدي إلى حالة من النكوص والعودة إلى «التقليد» كنوع من رد الفعل بما يتضمنه ذلك من معنى الرفض لأنظمة القيم والسلوك «الحديثة»؟ ويظهر هذا السؤال مثلًا في التحديات التي تحملها حركة السكان من الريف إلى المدينة بحيث نجد أنفسنا بإزاء نموذجين للعلاقة بين الريف (حيث تسود القيم

من الليبرالية إلى القومية إلى الماركسية إلى الإسلامية؛ المدينة على هذا الأساس هي أيضًا المنشأ الأساسي للحركات الاجتماعية التي واكبت حركة التحديث السريعة في العالم العربي بشكل خاص بحيث عبرت، لاحقًا، عن حالات المعارضة للنظام السياسي الذي تم بناؤه عقب الاستقلال. راجع:

P. Lubeck and B. Britts, "Muslim Civil Society in Urban Public Spaces: Globalisation, Discursive Shifts, and Social Movements", in J. Eade and C. Mele (eds.), **Urban Studies: Contemporary and Future Perspectives**, Oxford, Blackwell, 2000

(3) Nadia Marzouki, "Modernisation, Réformisme et Réislamisation. Entretien avec Olivier Roy", **Mouvements**, N° 36, Mai 2004, pp. 22 - 31.

(4) Ibid.

التقليدية الريفية) وبين المدينة (حيث ينبغي أن تسود الثقافة الحضرية)؛ هما نموذج «تحضر الريف» بحيث تنتشر فيه قيم الثقافة الحضرية أو نموذج «ترييف المدينة» بحيث تصبح المدينة فضاء يعيد إنتاج القيم الريفية في صورة التقاليد التي تنتقل من الريف إلى المدينة.

لكن فكرة إعادة إنتاج التقاليد (بما تحمله من معانٍ سلبية) هذه تحتاج نظرة حذرة؛ فهل يمكن اعتبارها دائمًا كمقاومة للتغيير ورد فعل عليه (وفي أسوأ الأحوال كرفض للحداثة) كما درجت عليه العادة في أدبيات التحديث؟ ذلك أن أغلب أدبيات التغيير ضد السلطة أو السياسة تركز في التحليلات التي تطرحها على الطبقات، سواء تعلق الأمر بالفئات الفلاحية أو الحضرية (وهنا تدرج أيضًا الحركات الإسلامية(٥))، لكننا من السهل أن نلاحظ أن هذه الفئات بطبيعتها هي فئات بعيدة عن السلطة السياسية وتفتقد إلى السيطرة الاجتماعية بحيث تبحث عنها في نظام القيم السابق لعملية التحديث أي «التقليدي» أو «الهوياتي» بحيث تمارس هنا ما يمكن أن نسميه إعادة إحياء للتقاليد أو للمكونات الهوياتية في المجتمع.

ويمكن التبسيط بالقول إن التقليد والحداثة يتجاوران ويتسايران في حالة من الاعتماد المتبادل بين الوافد والمحلي كما بين الداخل والخارج في مجال المعايير كما في مجال السلوك. فالأحزاب السياسية والجمعيات والحركات الاجتماعية كمنظمات حديثة تتفاعل مع الواقع المحلي للمجتمع وتتأثر بذلك أساليب عملها ووسائل تعبئتها وطرق التجنيد داخلها بخصائص السياق المحلي الذي تتحرك ضمنه. في هذه الحالة يفترض التحديث أن تكون هناك مرحلة وسيطة بحيث يتكيف النظام الجديد مع القيم المحلية(٦)، وإلا فإن كل المجتمعات تواجه حالة مما يمكن تسميته عودة القوانين الاجتماعية (retradition nalisation) أو استعادتها في مواجهة حالات التحديث السريع.

---

(٥) جيل كيبيل ، «جهاد: انتشار وانحسار الإسلام السياسي». (القاهرة: دار العالم الثالث، ط١، تر. نبيل سعد، ٢٠٠٥).

(6) Nadia Marzouki, "Modernisation, Réformisme et Réislamisation. Entretien avec Olivier Roy" Mouvements, No 36, Mai 2004, pp. 22 - 31.

ويمكن أن نسحب التحليل لمنظمات أقل حجمًا، ومن ضمنها الحركات الإسلامية بحيث يحدث بينها تنازع داخلي على من يحق له الاستئثار بتمثيل الأطروحة الإسلامية التي يعتبر أنها تمثل أصل وجود الحركة تمامًا كما يعكسه المثال أعلاه. هكذا نلاحظ كيف أنه في اللحظة التي يتم فيها الحديث عن موضوع الإصلاح الذي يستهدف تقويم نتائج التحديث، سنجد أن الفاعلين المسئولين(الاتجاه المحافظ داخل الحركة الإسلامية في هذه الحالة) يسارعون إلى طرح البُعد الهوياتي (منظومة القيم الريفية في هذه الحالة).

الحركة الإسلامية بين إشكالية التحديث والعودة إلى التقليد

لقد أضافت الدراسات الاجتماعية، من الناحية الهيكلية، أهمية لعنصر التغير داخل الحركة الإسلامية من خلال دراسة عمليات التجنيد والتصعيد التنظيمي داخلها بحيث بدا واضحًا أن الأعضاء الذين ينحدرون من الطبقات الوسطى المدينية، والتي تكونت بفعل تزايد موجات الهجرة من الريف إلى المدينة يشكلون المخزون الاجتماعي للحركة الإسلامية وقواعد التجنيد الرئيسة لديها(٧). إلى جانب أنهم يُبدون ميلًا إلى الحِراك الأفقي والعمودي جنبًا إلى جنب مع ميلهم الطبيعي إلى التعارض مع المؤسسة الدينية الرسمية كما مع الطبقة السياسية الحاكمة(٨).

كما استفادت دراسة الحركة الإسلامية من التراث النظري في دراسة الحركات الاجتماعية. ضمن هذا المعنى أمكن النظر إلى نشأة الحركة الإسلامية في المدن والمناطق الحضرية بشكل أساسي، بوصفها إطارًا اجتماعيًّا للمقاومة عبر استعادة البعد الهوياتي للمنظومة الاجتماعية التي كانت تخضع لوتيرة متسارعة من التحديث (بما يتضمنه من زيادة نسب سكان المدن وارتفاع نسب التعليم ونمو الاتصالات الحديثة).

---

(7) Eric Davis, "Ideology, Social Class and Islamic Radicalism in Egypt", in Said Amir Arjomand(ED), **From Nationalism to Revolutionary Islam** (London: Macmillan, St. Antony's College, 1984), pp.134 - 157.

(8) Ibid.

لكن انتشار الثقافة الإسلامية «الدينية» بشكل واسع وأكثر سهولة، تحت وقع اتساع حركة التحديث نفسها، وبسبب من سهولة تداولها وخروجها عن نطاق المؤسسات الدينية والعلماء، كان أحد العوامل المهمة التي أدت إلى زيادة حدة التنازع حول الخطاب الإسلامي وأحقية الاستئثار بالتعبير عنه بين الأطراف المختلفة سواء أكانت علمانية أم إسلامية.

وفي مرحلة تالية سيصبح الخطاب الإسلامي محل تنازع حتى ضمن الحركات الإسلامية عينها بحيث يتحول الإسلام نفسه، كمكون هوياتي للتعريف بالحركة، إلى موضوع رئيسي للنزاع في سياق ثنائية المحافظة والإصلاح التي تميز أهداف أي حركة اجتماعية[٩]؛ لذلك بدا واضحًا، من الناحية القيمية، أن الحركات الإسلامية تحوي في داخلها تناقضات مصلحية وتفاوتًا جيليًّا تتداخل فتُحدث اختلافًا في مستويات النظر إلى قضايا التغيير[١٠] بين محافظين يفضلون الحفاظ على نقاء الحركة (أو هويتها)، وبين إصلاحيين يُبدون رغبة في الخروج بها إلى العمل السياسي بما يتضمنه من إكراهات تهدد هذا النقاء. لذلك كثيرًا ما يُنظر إلى المحافظين بوصفهم تقليديين يريدون العودة بالحركة إلى نموذج أولي، فيما يُنظر للإصلاحيين باعتبارهم يمثلون على نحو ما تيار التحديث داخلها.

الإخوان والمدينة.. أصل التموضع الجغرافي

أسس الشيخ حسن البنا؛ مدرس التعليم الابتدائي، جماعة الإخوان المسلمين سنة ١٩٢٨. ورغم ذلك تعتبر سنوات الثلاثينيات اللاحقة مرحلة حاسمة في تاريخ التأسيس الأول للحركة الإسلامية المصرية لا سيما بعد انتقالها من الإسماعيلية إلى القاهرة. فقد كان البنا قد أكمل بناء الإيديولوجية الإخوانية التي بدأ في وضعها موضع التطبيق في

(9) Dale F. Eickelman & James Piscatori, **Muslim Politics** (Princeton: Princeton University Press,1996) ,pp.68 - 69.

(١٠) حسام تمام، «صعود وأفول التيار الإصلاحي في الإخوان»، في:
http://islamismscope.net/researches/218.html

تلك الفترة في مجتمع مصري طبقي حيث كانت أغلب الحركات السياسية الليبرالية والتحديثية نتاجًا للنخبة الأرستقراطية، الفلاحية والمدينية؛ لذلك مثلت الإيديولوجية الإخوانية، على نحو ما، تعبيرًا عن الطبقات الوسطى المتعلمة بشكل خاص فيما كان وجودها يقل بشكل واضح في الطبقات الدنيا وفي أوساط الفلاحين والعمال(١١).

ويبدو من ذلك أن البنا كان يستهدف إقامة تنظيم قادر على إصلاح الخلل بين التقليد والحداثة بحيث استقطبت الجماعة أبناء الطبقة الوسطى في المدن كالموظفين وأساتذة التعليم والأفندية بالتعبير السائد، وأيضا علماء دين حاولوا تجاوز المساق الديني الذي كان سائدًا في الأزهر وقتها (كالشيخ محمد الغزالي والشيخ سيد سابق وغيرهما)؛ وهؤلاء يمثلون على نحو ما الفئات التي تبحث عن هذا التوافق بين قيم قديمة سائدة وقيم جديدة تستدعي التكيف. وقد شكَّل الإخوان مجتمعًا رعائيًّا قائمًا على التنظيم كما على تقديم الخدمات للمنتمين والعمل على جذب الأعضاء الجدد. وفي نفس الوقت كان البنا يحرص على تقديم دروس دينية لأفراد الطبقة المهمشة والفقيرة بأسلوب سهل يتوخى تبسيط أمور الدين لهؤلاء الذين لا يتواصلون كثيرًا مع كتب الفقه المحكمة.

الحركة الإسلامية المصرية بهذا الإطار وكغيرها من الحركات الاجتماعية لا تنفصل عن المنشأ المديني الحضري كما أثبتته الدراسات الميدانية الحديثة للقواعد الاجتماعية لهذه الحركات. وتأكد هذا بوضوح في سياق حركة التحديث الواسعة التي عرفتها مصر بدءًا من نهاية الستينيات وطوال فترة السبعينيات؛ إذ من الواضح أن هؤلاء هم نتاج عمليات التحديث نفسها كما يذكر ذلك «أوليفييه روا»؛ فمن المثير للانتباه فعلًا أن سياسات التحديث المرتكزة على زيادة نسبة التمدين وارتفاع نسبة التعليم العام المجاني التي كان من المفترض في الغالب أن تنتج نُخبًا علمانية التكوين قد أفرزت بالنهاية ما يسميه روا بالكوادر الإسلاموية والإنتلجنسيا الرثة(١٢) التي أصبحت تطالب بنصيبها في موارد الدولة، وعبرت عن طموحات هائلة في الصعود الاجتماعي.

---

(11) Nazih Ayubi, **Political Islam: Religion and Politics in the Arab World** (London and New York: Taylor & Francis, Routledge, 1991), p.159.

(١٢) أوليفييه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة نصير مروة (بيروت: دار الساقي، ط٢، ١٩٩٦)، ص ٥٤، ٥٥.

فبين سنتي ١٩٧٠ ـ ١٩٨٤ زاد الانخراط في المدارس الثانوية بزيادة سنوية بلغ معدل نسبتها ٤١٪ . واستهلكت الجامعات المصرية الثلاث عشرة ٣٨٪ من الميزانية التعليمية بين سنتي ١٩٨٤ – ١٩٨٥؛ لأن عدد المنخرطين في الجامعات الذي تضاعف بين سنتي ١٩٧١ ـ ١٩٧٦، زاد بنسبة ٥٠٪ بحلول سنة ١٩٨٤ . وتم ذلك لأن اعتقادًا ساد، خلال مرحلة التحديث (أواخر عهد عبد الناصر وعهد السادات)، أن بالإمكان استيعاب هؤلاء الخريجين في القطاع العام بحيث إن ٩٠٪ من الوظائف الجديدة بين سنتي ١٩٧٦ ـ ١٩٨٦ كانت تأتي فعلًا إما من الحكومة وإما بفعل الهجرة إلى الخارج[١٣].

في هذا المناخ اتبعت الجماعة استراتيجية تمدد اعتمدت على ضم المتعلمين والمهنيين في عضويتها، بل صارت تضم داخلها أكبر عدد من أعضاء هيئة التدريس في مصر. فقد شهد القطاع التعليمي ازديادًا واضحًا لقوة الإخوان في السبعينيات بشكل خاص بحيث انتشرت الجماعة في أوساط الطلبة الجامعيين لا سيما بعد ضم الجماعة الإسلامية التي سرعان ما سيطرت مع النصف الثاني من الثمانينيات على معظم الاتحادات الطلابية في جامعات القاهرة والإسكندرية والزقازيق، ثم في المنصورة والأزهر مع نهاية تلك الفترة[١٤]، خاصة بعد أن نشطت الجماعات الإسلامية في الجامعات بشكل واضح في مجال تقديم الخدمات التعليمية للطلبة. وفي أواخر الثمانينيات اتبع الإخوان المسلمون استراتيجية انتخابية جديدة اعتمدت على التنافس على المناصب القيادية في النقابات المهنية والتعليمية التي كانت تُعتبر معاقل نموذجية للفئة المتعلمة المتوسطة ذات الخصوصية الحضرية الواضحة.

لقد بدا أن التحرك اللاحق للسيطرة على النقابات المهنية في الثمانينيات كان منطقيًّا كونه يمثل عصر جيل السبعينيات الذي تخرج في الجامعات ودخل الحياة المهنية. وبمساعدة أعداد قليلة من الأصوات أصبحت سيطرة الإخوان المسلمين على المناصب

---

(13) P. Lubeck and B. Britts, **Op.Cit.**

(١٤) راجع بتوسع: هشام العوضي، صراع على الشرعية: الإخوان ونظام مبارك ١٩٨٢ – ٢٠٠٧. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٩).

القيادية في النقابات منظمةً وشاملة. فقد انضم إليها المهندسون في سنة ١٩٨٧، والأطباء في سنة ١٩٨٨، والصيادلة في سنة ١٩٨٩، واتحاد التجارة في سنة ١٩٨٩، ونادي فرع جامعة القاهرة في سنة ١٩٩٠، والمحامون في سنة ١٩٩٢. وقد بدأت النقابات المهنية، بقيادة الإخوان المسلمين، بتوفير وظائف وأجور للأطباء الشباب والمعلمين والمهنيين الآخرين بحيث بدا أنها تقوم ببعض وظائف الدولة؛ الشيء الذي كان يعني أن خطاب الحركة كان يتضمن استحداث شرعية جديدة للمنظومة الإخوانية تتضمنها استراتيجيات التجنيد المنظمة التي كانت تتبعها بدقة[١٥].

من الناحية التنظيمية، تأثر الإخوان المسلمون بالتراث الماركسي[١٦] بحيث شكلوا على نحو مشابه للحركات الشيوعية الجماهيرية (وهي الحركات ذات الطابع الحضري بامتياز بالنظر إلى طبيعة إيديولوجيتها التغييرية ومخزونها الاجتماعي)، جهازًا تنظيميًّا بيروقراطيًّا حديثًا منظمًا عبر المحافظات والمراكز الحضرية المصرية، وهو جهاز يقوده المرشد، ويضم جداول للأعضاء وأقسامًا متخصصة وفروعًا محلية. على المستوى المحلي، كان عدد الفروع عام ١٩٣٠ خمسة فروع، ثم أصبح عددها خمسة عشر فرعًا عام ١٩٣٢، ليصل إلى ثلاثمائة فرع في سنة ١٩٣٨. «الأسر» أو الوحدات التنظيمية الدنيا في الحركة، كانت تضم خمسة أعضاء في البداية ثم صارت تزيد أحيانًا إلى عشرة أعضاء تربطهم روابط شخصية، ورئيس يمثل الأسرة في اجتماعات الفرع. وقد قدر «ميتشل» بأن الثلاثمائة فرع في تلك الفترة المبكرة من تاريخ الحركة كانت تضم ما بين خمسين ألفًا ومائة وخمسين ألف عضو؛ وهو ما يعكس قدرات الحركة الهائلة في

---

(١٥) هشام العوضي، مرجع سبق ذكره.

(١٦) يؤكد «أوليفييه روا» أن الإسلاميين «لم يتلقوا تعليمهم في مدارس دينية، بل في حرم الكليات والجامعات، حيث احتكوا بالماركسيين الثوريين، ومنهم أخذوا أفكارهم... وأقحموها في تعابيرهم الإسلامية». وأوضح «فرانسوا بورجا» نفس الملاحظة عن الإسلاميين في المغرب العربي من حيث عضويتهم السابقة واحتكاكهم مع النخبة اليسارية المثقفة وبشكل خاص في السبعينيات. كما أن بعض إسلاميي حركة حماس كانوا أعضاء سابقين في تنظيمات ماركسية كانت قد ازدهرت في الستينيات ضمن حركة فتح في ذلك الوقت. راجع : أوليفييه روا، مرجع سبق ذكره.

التعبئة والتجنيد[١٧]، قبل أن تصبح تنظيمًا سريًا ويتعذر تقدير عدد أعضائها بعد ذلك بسبب الحظر الذي طالها لتهديدها الدولة عقب حادث اغتيال رئيس الوزراء آنذاك محمود فهمي النقراشي.

أطوار العلاقة مع الريف

شكّل الريف أحد أهم مكونات الحركة الإسلامية ذات الطابع المديني، والتي كانت على صلة وثيقة بالمنشأ الريفي[١٨]؛ فقد أسهمت العوامل البنيوية المتعلقة بالاقتصاد[١٩] إلى جانب الارتباط بمكونات بنيوية عالمية في تراجع قدرة الريف على تحقيق الاكتفاء لأفراده، ومن ثَمَّ في تشجيع موجات الهجرة إلى المدن. فالطبقة السياسية التي كانت تسيطر على مقدرات الدولة من الاقتصاد وذات ارتباط بالاقتصاد العالمي لا سيما في مجال الزراعة وملكيات الأراضي، والمشروعات الكبرى التي تَجند حولها المصريون في عهد عبد الناصر، ثم سياسة الباب المفتوح في السبعينيات، ثم انطلاق برامج التكييف الهيكلي، كل ذلك أدى إلى تراجع برامج التنمية وتضرر الطبقات الدنيا التي أصبحت تعاني من حالات التراجع الاجتماعي والصعوبة في إيجاد حماية اجتماعية بما في ذلك في المدن التي هاجرت إليها حديثًا.

هكذا كانت الفكرة الإخوانية مُبهرة لمجتمع المدينة المصري، فصارت الجماعة محل جذب في المدن، خاصة بعد عودة الجماعة للواجهة مرة أخرى في السبعينيات مع عهد الرئيس السادات وحتى أواخر الثمانينيات تقريبًا، نجح الإخوان المسلمون في المدن المصرية بشكل خاص، وربما كان العامل الأكثر أهمية من بين العوامل المساعدة قدرة الجماعة على تجنيد العناصر الجديدة وفي التسجيل في العضوية، وتقنياتها التنظيمية المنظمة، ولكن أيضًا، وهذا هو الأهم، نتيجة الخدمات الاجتماعية الشاملة

(17) Ziad munson, "Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood", **The Sociological Quarterly**, 42(4), January 2002.

(18) Nazih Ayubi, Op.Cit., p.159.

(19) Ibid, p.162.

التي كانت توفرها للمهاجرين الجدد المتدفقين نحو المدن المصرية. فقد شهدت مصر موجات متواترة من هجرة أبناء الريف، خاصة إلى المحافظات الكبرى كالقاهرة والإسكندرية بداية من أكبر موجة ترييف حدثت بعد ثورة يوليو في الخمسينيات(٢٠).

ثم أصبح للجماعة قدرة على التعبئة والاستيعاب خلال سنوات الثمانينيات وهي مرحلة ازدهار الفكرة الإخوانية؛ فقد كان التجنيد يتم أغلبه بين أبناء الموظفين والمدرسين أو «الأفندية» بالتعبير السائد، حتى في الريف كان تجنيد الإخوان يتم بين مَن تحصّلوا على نسبة تمدين وتنور وسلوكيات معينة، بحيث ينتمي أغلب الوافدين إلى المدن المصرية إلى القطاع التعليمي لا سيما أساتذة التعليم الثانوي. ويبدو هذا غريبًا بالنظر إلى أن المفترض أن يُنتج التعليم وحركة التمدين أشخاصًا ذوي رؤية علمانية. هناك إذن علاقة واضحة بين المكانة الاجتماعية التي يعكسها اختيار العمل في التعليم وبين البنية الاجتماعية الريفية. مما يعني ميلًا طبيعيًّا إلى الحراك الأفقي والعمودي في آنٍ واحد(٢١).

لعب الريف إذن دورًا بارزًا في مد الحركة الإخوانية بمخزون اجتماعي احتوى أيضًا على دلالات تنظيمية وإيديولوجية واضحة؛ إذ ينحدر أغلب هؤلاء من طبقات ريفية محافظة، لكن أيضًا ممن تلقوا تعليمًا يحتل فيه المكون الديني نصيبًا مهمًّا(٢٢). بمعنى أنهم يُجمعون بين كونهم ينحدرون من بيئة ريفية لوزن التقاليد فيها أهمية بالغة باعتبارها ذات رافد ديني(٢٣)، وعندما يصل هؤلاء إلى المدن لاستكمال تعليمهم يكون البحث مزدوجًا عن حاضنة دينية قبل أن تتخذ منحًى اجتماعيًّا، وغالبًا ما يكون ذلك عبر المسجد أو الجمعية الدينية أو الكُتاب الديني فيواجهون التغير الحاصل في العادات والتقاليد التي لم تعد ريفية بتعميق المعرفة الدينية لديهم. ثم يلتحقون، بشكل خاص، بمناصب في قطاع التدريس في بيئة حضرية تعاني انهيار النظام الأخلاقي للمدن تحت وقع التحديث السريع مع ما يحمله ذلك من تأثير على النظام القيمي التقليدي المرتبط نظريًّا بالريف.

---

(20) Nazih Ayubi, Op.Cit., p.168.

(21) Eric Davis, Op.Cit.

(22) Ibid.

(٢٣) لا عجب أن الريف يظل غالبًا عصيًّا على حركات التجديد الديني.

لكن هؤلاء كانوا يعكسون، من جهة أخرى، رغبة أو طموحات في الحراك الأفقي عبر الهجرة إلى المحافظات الكبرى أو إلى المدن الكوسموبوليتانية؛ القاهرة والإسكندرية بشكل خاص ويستقرون فيها، أو الحراك العمودي من خلال اختيار التعليم كوسيلة للصعود الاجتماعي؛ لذلك غالبًا ما يظل هؤلاء أقرب إلى التكوين الريفي في ثقافتهم ورؤيتهم للعمل العام، فالتكوين العلمي والعمل الجامعي يظل أقرب إلى وظيفة أو منصب، وليس منهجية تفكير وحركة، وكثير منهم يتميز في الحصة العلمية غير أنه منفصل تمامًا عن العالم في تكوينه الثقافي، فلا علاقة له بواقع الحياة.. لدى جماعة الإخوان نحو ثلاثة آلاف عضو هيئة تدريس بالجامعات(٢٤)، لكن معظمهم من دون وعي نقدي، يمارسون العمل التعليمي بطريقة وظيفية، وهم في ذلك جزء من المناخ العام في مصر.

وسيكون لعوامل ضعف التنظيم بدءًا من سنوات التسعينيات وتراجع قدرة الأطروحة الإخوانية على التعبئة في المدن دور هام في ازدياد ميل الحركة إلى إعادة النظر في جهودها التعبوية.

فالتنظيم سيأخذ في الضعف والتراجع في أوساط شباب المدن كما جرى للمنظومة الإخوانية بشكل عام، وسيصبح أقل قدرة على استيعاب هؤلاء، سواء بسبب دخول الحركة في مواجهة محتدمة (وإن كانت سلمية) مع النظام بما أثار الخوف منها ومن الارتباط بها، أو بسبب عدم قدرتها على تطوير خطابها. كما لم يعد شباب المدن منجذبًا كالسابق للإخوان بعدما فقدت فكرة التنظيم جاذبيتها في الحالة الإسلامية، خاصة أن الجماعة كانت قد شهدت في العقدين الأخيرين زيادة مفرطة في مساحة التنظيمية والعسكرة على حساب الدعوة المفتوحة القادرة على استيعاب كل المقتنعين بالفكرة. فيما يعد شباب المدينة مضطرًا للمعاناة التنظيمية والعسكرة في الإخوان؛ إذ كما أن انفتاح المشهد الديني المصري على فاعلين دينيين جدد يزاحمون الأطروحة الإخوانية مثل الشيوخ والدعاة الجدد خاصة بعد أن استفادوا من انفتاح الساحة الإسلامية على الفضائيات والمواقع الإسلامية على الإنترنت نقل التفضيلات الدينية

---

(٢٤) هذه تقديرات داخلية بناء علي المنافسات التي كانت تخوضها الجماعة في نوادي أعضاء هيئة التدريس بالجامعات المصرية.

إلى بدائل اعتبرت أقل تنظيمية وعسكرة وأخف وطأة في معاناتها مع النظام الذي لم يتوقف عن كيل الضربات لجماعة الإخوان المسلمين في الخمسة عشر عامًا الأخيرة مما أشاع حولها مناخًا من الشك أو الخوف.

ولم تعد «الطهرانية» الإخوانية التي كانت تجذب شباب المدن للإخوان قادرة على الاحتفاظ بهم، إذ صار بإمكان الشباب العثور عليها لدى التيار السلفي أو حتى الدعاة الجدد، كما أن الإخوان أنفسهم صاروا أقل حرصًا على هذه «الطهرانية» بعدما زادت مساحة السياسة فعلًا وقولًا وعملت عملها فيهم، فصاروا أقرب لأهل السياسة منهم لأهل الدعوة.

لذلك فإن قراءة سريعة لتطور جماعة الإخوان في العقدين الأخيرين تقول إن أهم ما بقي دافعًا للالتحاق بها هو جاذبية كونها تصلح كإطار اجتماعي حاضن للفرد وحماية له في عالم يشعر فيه بالغربة، وهو ما يتناسب أكثر وأهل الريف الذين استقر بهم المقام في المدينة وانقطعت أو ضعفت علاقاتهم بمجتمعهم القديم.

التجنيد والتصعيد داخل الإخوان.. ملامح التربييف

هكذا، فإن المراقِب لعلاقة الإخوان بالريف جغرافيًا وثقافة في السنوات الأخيرة سيلاحظ أن التجنيد داخل الجماعة والتصعيد في تراتبيتها التنظيمية صار يتم لمصلحة الوافدين من الريف على حساب أهل المدن الأصليين، وفي الجامعة لمصلحة الوافدين على حساب أبناء المدينة، كما أصبح التجنيد بين طلاب الجامعة الأزهرية أعلى منه في الجامعات الأخرى، وفي جامعات الأقاليم أعلى منه في جامعات القاهرة والإسكندرية، وفي المدن الجامعية أعلى منه في التجمعات المدنية.

وبمبادرات من مكتب الإرشاد، شهد تنظيم الإخوان في السنوات الأخيرة تمددًا لنفوذ محافظات ذات طابع ريفي[٢٥] كان لها دور تقليدي كبير في ترييف المدن

(٢٥) يؤكد هذا عصام العريان، في مقالته: الآثار الجانبية للحملة البوليسية على الإخوان، في:
http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1256034032934&pagename=Islamyoun/IYALayout

المصرية، ولقد تزايد نفوذ محافظات مثل الدقهلية والشرقية والغربية وأسيوط والمنيا فسيطرت على معظم المواقع في الجماعة، وخاصة في القيادات الوسطى، كما تم التوسع بشكل مبالغ فيه في التجنيد منها، بحيث صارت تحتل الصدارة بين أعضاء الصف الثاني من الجماعة. في حين تسهل ملاحظة أن ذلك قد تزامن مع إقصاء تدريجي لرموز جيل السبعينيات خارج المواقع القيادية داخل الجماعة، وهو الجيل الذي خرج بالجماعة من السرية إلى فضاء العمل العام والانتخابات النقابية والبرلمانية.

هكذا قامت قيادة التنظيم في انتخابات مكتب الإرشاد في مايو ٢٠٠٨ مثلًا بإعادة تقدير الأوزان النسبية للمحافظات بحيث أعطت محافظات ريفية (الدقهلية بشكل خاص) وزنًا أكبر بكثير في تشكيلة مجلس الشورى على حساب محافظات مدنية مثل الإسكندرية والقاهرة، فعلت قيادة التنظيم ذلك استجابة لنتائج ما جرى من «ترييف» الإخوان أو تسريعًا لهذا التحول إذا ما اعتبرناه في مصلحة تيار التنظيم الممسك بالجماعة والذي يُغلِّب ثقافة السمع والطاعة ويرسخها[٢٦].

وتشير اللائحة العامة للإخوان المسلمين فعلًا إلى هذه الظاهرة اللافتة؛ فثلاث محافظات في ريف الدلتا فقط، وهي الدقهلية والشرقية والغربية، يبلغ عدد أعضائها في مجلس الشورى ثلاثة وعشرين عضوًا (بعشرة أعضاء وثمانية وخمسة على التوالي)، وهو ما يقارب ثلث عدد أعضاء المجلس البالغ خمسة وسبعين، بينما لا يزيد مجموع عدد أعضاء القاهرة والإسكندرية؛ مركز الحياة السياسية والثقافية في مصر، على أحد عشر عضوًا[٢٧].

وسنلاحظ نتائج ذلك عقب انتخابات مكتب الإرشاد في ديسمبر ٢٠٠٩ والمبكرة عن موعدها بأربعة أشهر بسبب شغور منصب المرشد العام، حين طالب قيادي بارز من إصلاحيي الجماعة بإعادة النظر في التعديلات التي جرت على اللائحة لنسب حصص المحافظات في مجلس الشورى استنادًا إلى معيار حجم العضوية العاملة الذي

---

(٢٦) ويستند مكتب الإرشاد في ذلك طبعًا إلى نص المادة ١٣ من اللائحة العامة للإخوان المسلمين التي تُتيح له تعديل العدد المخصص لكل محافظة مع مراعاة المجموع الكلي.
(٢٧) المصدر نفسه، الفصل الثاني، المادة ١٣.

وصفه بالخاطئ حيث أشار إلى أن حصة العاصمة القاهرة التي هي مركز الأحداث في مصر أصبحت أقل من حصص محافظات أخرى في الأقاليم مثل الدقهلية. وأوضح عبد المنعم أبو الفتوح؛ العضو السابق في مكتب الإرشاد، أن التعديلات التي تمت إضافتها للائحة وسمحت لمكتب الإرشاد بتعيين نسبة تصل إلى ٢٠٪ من أعضاء مجالس شورى المحافظات استندت إلى نص داخل اللائحة يمنح مكتب الإرشاد حق ممارسة اختصاصات مجلس شورى الجماعة في حال تعذر اجتماعه، وطالب بضرورة مراجعة اللائحة الداخلية للإخوان والتوقف عن التوسع في تعيين أعضاء بمجلس شورى الجماعة ومجالس المحافظات من خلال مكتب الإرشاد.

كما يبدو واضحًا خلال السنوات الأخيرة أن إمكانات التمدين داخل الجماعة أصبحت غير قادرة على استيعاب طاقة الريف، وزاد من أهمية ذلك أن البُنى الاجتماعية التقليدية للريف المصري التي لم تكن ترحب بالجماعة أو تُقبل على التجنيد بها قد انفتحت فصار بإمكان الإخوان التنافس بل الفوز في الانتخابات البرلمانية في مناطق الريف المصري سواء بالصعيد (سوهاج وأسيوط والمنيا) أو الدلتا (الغربية والشرقية والدقهلية) بعدما كان تواجدهم فيه ضعيفًا إلا في الحواضر والمراكز المدنية داخله.

فقد شهدت الانتخابات الداخلية للإخوان عام ٢٠٠٨ فوز خمسة من أعضاء مجلس شورى الجماعة بعضوية مكتب الإرشاد، سنلاحظ أنهم في معظمهم ينتمون للريف كمنطقة جغرافية أو كثقافة فرضت منطقها على المدينة المصرية في السنوات الأخيرة، وفيها العاصمة القاهرة أو مدينة الإسكندرية التي كانت إحدى أهم المدن الكوزموبوليتانية في العالم قبل ثورة يوليو. الفائزون هم سعد الدين الحسيني من محافظة الغربية، ومحيي حامد من الشرقية، ومحمد عبد الرحمن من الدقهلية، وسعد الدين الكتاتني من محافظة المنيا، وكلها محافظات تنتمي للريف، أما أسامة نصر الوحيد الذي ينتمي إلى محافظة غير ريفية وهي الإسكندرية فهو أحد صقور تيار التنظيم.. فاز هؤلاء الذين يشكلون مزيجًا من أبناء الريف وتيار التنظيم ليلتحقوا بمكتب الإرشاد الذي شهد في العقد الأخير نفوذًا متناميًا للقادمين من الريف الذين اكتسحوا المكتب في عدد من التصعيدات التي كانت تتم دوريًّا بدون انتخاب من مجلس الشورى في

حال فراغ أماكن بعضوية المكتب للوفاة أو السجن، وكان من أبرزهم: محمود حسين من أسيوط، وصبري عرفة الكومي من الدقهلية، ومحمد مرسي من الشرقية.

إن قراءة سريعة لنتائج عضوية مكتب الإرشاد الأخيرة (جرت في ٢٠٠٩) تؤكد بوضوح تمدد الريف بشكل واسع على الهيئة التي تمثل أعلى درجات السلم التنظيمي في الجماعة بعد أن كان الريف قد أحكم توسعه في مجلس الشورى.

لقد جاءت العضوية كالتالي: من القاهرة تم انتخاب محمود غزلان ورشاد البيومي (قاهري وأصوله من سوهاج)، وعصام العريان (أصوله من ريف الجيزة)، ومحمود عزت (قاهري وأصوله من الدقهلية، وكان له فيها دور تنظيمي وما زال)، ومن الإسكندرية تم انتخاب أسامة نصر الدين وجمعة أمين عبد العزيز، في حين سيطر القادمون من الريف على بقية المكتب: سعد الحسيني (من الغربية)، وعبد الرحمن البر (من الدقهلية)، ومحمد بديع (من المحلة الكبرى.. لكن يمثل بني سويف)، وسعد الكتاتني (من سوهاج ومقيم في المنيا)، ومحمد عبد الرحمن المرسي (من ريف الدقهلية)، ومحمد مرسي (من ريف الشرقية)، ومحمود أبو زيد (من الدقهلية)، ومحمود حسين (من أسيوط)، ومحيي حامد (من الشرقية)، ومصطفى الغنيمي (من الغربية).

الطريف أن الجماعة التي توسعت في حصة الريف في مجلس الشورى على النحو الذي ذكرناه، عادت في انتخابات مكتب الإرشاد الأخيرة لتتوسع مرة جديدة في عضوية الريف، ولكن من بوابة خلفية، حيث عمدت إلى إعادة تسكين بعض القيادات «الريفية» في القاهرة بحيث تحسب عضويتهم على حصة القاهرة في مكتب الإرشاد رغم أنهم قادمون من الريف وكانوا إلي وقت قريب، وما زالوا، يمثلونه فعليًّا! وهو ما جرى مع محمد مرسي الذي كان قد تم ترفيعه دون انتخاب عضوًا بمكتب الإرشاد قبل أن يُنتخب في الدورة الأخيرة لكن ضمن حصة القاهرة باعتبار انتقال سكنه للقاهرة!

الأنماط الثقافية داخل الجماعة.. دلالات التربيف

جمع البنا من الناحية الثقافية والإيديولوجية بين مشروعه للتجديد الديني وبين عملية

الإصلاح الاجتماعي في سنوات التأسيس الأولى، سنلاحظ أن فترة التأسيس كانت فترة تموج بالتفاعلات الاجتماعية بين الوافد والمحلي، ويذكر البنا في مذكراته كيف سادت روح غير مبالية بتعاليم الإسلام ميزت الحياة الاجتماعية في تلك الفترة[٢٨]. فالقيم الاجتماعية كانت تعاني من حالة من الترهل بسبب فقدانها لنظام قيم قادر على توجيهها، خاصة مع الضعف الذي دبَّ في مؤسسة الأزهر بمساقها الديني الغارق في التقليدية[٢٩] بحيث كانت تبدو بعيدة عن مشاكل الحياة اليومية للمصري العادي، ناهيك عن صعوبة الخطاب الديني الذي كانت تقدمه، ثم فقدان كامل للقيم في نظام رأسمالي منفتح على كل شيء تسيطر فيه القوى الخارجية على مقدرات مصر في ذلك الوقت، ناهيك عن سيل من القيم الوافدة طوال قرن كامل من الاحتكاك بالغرب[٣٠].

لكن تسارع وتيرة التحديث وحركة التمدين الواسعة التي شهدتها مصر في السبعينيات نقلت اهتمام الحركة من الميادين الاقتصادية التي كانت تمثلها المواجهة مع القوى الإمبريالية والاستعمار البريطاني في الأربعينيات والخمسينيات إلى الميادين القيمية والثقافية والأخلاقية في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين والتي كانت تعكس ازدياد حالة التدهور الاجتماعي خاصة في المدن[٣١]؛ لقد كانت فرصة الحصول على زوجة صالحة مهمة بالنظر إلى الشاب الريفي الوافد حديثًا إلى المدن والمحافظات الكبيرة، تمامًا كما فرصة إكمال تعليمه العالي والحصول على منصب عمل، وكان النظام القيمي المستند إلى الإسلام والمرتبط بالشريعة قادرًا على الجذب والتجنيد إضافة إلى ما كانت الجماعة تضمنه من خدمات اجتماعية وتعليمية ومهنية.

---

(٢٨) وكانت فترة مشرعة على بروز النزعات المادية والإلحادية في الثقافة الغربية ووصول تأثيراتها لمصر وجامعتها كما يذكر البنا. راجع : حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية. ص٥٦ – ٥٨.

(٢٩) مذكرات الدعوة والداعية. ص٦١، ٦٢.

(٣٠) بالنسبة للبنا فإن الأمة المصرية كانت تعاني من فساد أو أزمة في نظامَي القيم في تلك الفترة : المساق الديني البعيد عن الواقع في الأزهر الشريف، والقيم الاجتماعية التي تأثرت بالوافد من الثقافة الغربية؛ لذا كان الأمر يحتاج إلى إصلاح. راجع: مذكرات الدعوة والداعية. ص٥٨ – ٦٠.

(31) P. Lubeck and B. Britts, "Muslim Civil Society in Urban Public Spaces: Globalisation, Discursive Shifts, and Social Movements", in J. Eade and C. Mele (eds.), **Urban Studies: Contemporary and Future Perspectives**, Oxford, Blackwell, 2000

فهؤلاء الذين قَدِموا من الريف ينتمون إلى بيئات محافِظة وعائلات مندمجة في الغالب، وظلوا يُشكلون وسيطًا بين عائلاتهم في الأرياف المصرية وبين العائلات الجديدة التي كوّنوها في المدن، بل وحاضنة لاستقبال الوافدين الشباب. وقد شكّلوا مع فئات اجتماعية أخرى، بعد تمدد الجماعة، طَيفًا اجتماعيًّا يشمل مُلاك الأراضي الصغار وطالبي العلوم الدينية وصغار التجار فيما يمكن اعتباره برجوازية صُغرى عانت من الضغوط الناتجة عن تهميشها من طرف اقتصاد مفتوح وسيطرة أرستقراطية فلاحية متوارثة لها أيضًا امتداداتها في المدن[٣٢]. لا عجب أن الجماعة اعتمدت في تنظيمها على الأسرة كخلية تنظيمية دنيا في إشارة إلى ما تمثله العائلة من أهمية تقليدية خاصة في الريف، وبدا فعلًا أن الوحدات التنظيمية التي تم إنشاؤها في المراكز الحضرية والمحافظات كانت تحاكي الوحدات التضامنية للحياة التقليدية في الريف.

لكن زَحْف أبناء الريف الذين استقروا بالمدينة على جماعة الإخوان في العقدين الأخيرين كان موازيًا لما جرى من تفكك العائلات الممتدة، إضافة إلى ضعف مؤسسات الدولة في استضافة هؤلاء في مؤسسات الجامعة والتشدد في شروط السكن بها، إضافة إلى ما شهدته المدينة من تفشي أنماط من الترفيه والتغريب خلقت حالة الخوف من المدينة تدفع بصاحبها إلى البحث عن حاضنة اجتماعية وأخلاقية أيضًا، في نفس الوقت الذي شكل فيه تفكك المجتمع التقليدي في الريف مقدمة لدخول الإخوان فيه، ولكنه لما انفتح على الإخوان انفتح بثقافته ونمط علاقاته، وكان تأثيره فيهم أكبر بقدرتهم على التأثير فيه أو حتى احتواء آثاره.

فقد شهدت السنوات الأخيرة سيادة ثقافة ريفية تُخالِف ما نشأت عليه الجماعة تاريخيًّا؛ ثقافة تتوسل بالقيم الأبوية، حيث الطاعة المطلقة والإذعان للمسئول التنظيمي، وانتشار ثقافة الثواب والعقاب والتخويف حتى في العلاقات التنظيمية، وسيطرة الخوف من المختلف أو المتميز مع الميل للركون إلى التماثل والتشابه بين أعضاء الجماعة التي صارت تميل يومًا فيومًا إلى التنميط!

---

(32) Eric Davis, **Op.Cit.**

من ذلك انتشار تعبيرات جديدة وغريبة عن الجماعة مثل: عم الحج، والحاج الكبير، وبركتنا، وبركة الجماعة، وشيخنا وتاج راسنا... وهي تعبيرات يجاورها سلوكيات جديدة أيضًا مثل تقبيل الأيادي والرءوس (كما جرى في الواقعة الشهيرة التي قَبَّل فيها نائبٌ إخواني في البرلمان يدَ مرشد الجماعة). لم تكن هذه السلوكيات والتعبيرات سائدة من قبل في تنظيم الإخوان ذي النشأة والغلبة المدينية، وإنما أتته من ثقافة ريفية غزت الجماعة مثلما غزت المدينة المصرية في العقود الأخيرة.

وتحوّلت جماعة الإخوان إلى قرية كبيرة مثل بقية القرى المصرية التي لا يخفى فيها سر. فتفشت ظاهرة مجتمعات «النميمة» الإخوانية التي تقتات من الأمور الشخصية والعائلية وتخلط بينها وبين أمور تنظيمية، كما جرى في أزمة السيد عبد الستار المليجي عضو مجلس الشورى التي تحول فيها النقاش من اللوائح والقوانين إلى السلوك الشخصي، وحين يحدث هذا تُصبح مصلحة الجماعة والذود عنها مبررًا للخوض في كل الخصوصيات بما يتجاوز الجماعة كمؤسسة لها تقاليد ومنظمة لوائح وقوانين يُحتكم إليها ويُلتزم بها. وكثيرًا ما يُنظر للجماعة كإطار اجتماعي أو كحاضنة فيكون الهدف هو البقاء بالجماعة والإبقاء عليها ولو على حساب أصل وجودها؛ فتغيب أهمية اللوائح والأنظمة التي تعمل وفقها.

وفي معقل الإخوان الأول في ميدان التدريس سنجد الظاهرة التي اكتسحت الجماعة في السنوات الأخيرة؛ وتتمثل في عدم الميل إلي الثقافة النقدية، والبُعد عن التكوين الفكري الجدلي لمصلحة التقريري الوعظي غير التأملي، وهو ما تكثر منه الشكوى حتى في مدارس الإخوان التي صارت تُخَرِّج جيلًا أكثر نمطية وتقليدية.

التداعيات السياسية.. نتائج التربيف

هذه الملامح الثقافية تحيل فعلًا إلى ما يمكن أن ندعوه تربيفًا يطال الجماعة. فازدياد وزن المكوِّن الريفي في مؤسسات الإخوان لا يُغلِّب منطقة جغرافية على أخرى فحسب لكنه يحمل قِيَمًا وسلوكيات تتمظهر في مواقف الجماعة التي يفترض أنها أكبر القوى السياسية في البلاد.

«الترييف» الذي نتحدث عنه، بالتالي، يعني إشاعة ثقافة ونمط علاقات جديدة تنتمي لما قبل المؤسسية وتستحضر الولاءات الأولية، وهو ما يختلف عما كان سائدًا منذ نشأة الإخوان كجماعة حضرية، وأهم ملامح هذا «الترييف» كونه يفتقد الثقافة والتقاليد القانونية الواضحة والمرعية. بتأثير هذا «الترييف» لم يعد مُهمًّا أن تكون هناك انتخابات شورى، أو تنظيمية داخلية، أو أن تُدار هذه الانتخابات وفق الشروط واللوائح المنظمة، بل أصبح المهم ومحور الحديث ضرورة احترام القيادة ووجوب الثقة المطلقة فيها.

تبدو تداعيات هذا «الترييف» في ضَعْف احترام فكرة اللوائح والقوانين المنظِّمة والمؤسِّسة للعلاقة داخل الجماعة، كما برز على نحو واضح في الانتخابات الأخيرة (لا سيما سنتَي ٢٠٠٨ و٢٠٠٩) التي كانت الأسوأ من حيث التعتيم الإعلامي والتنظيمي، ومن حيث تضارب المعلومات الحقيقية والضرورية بشأنها، وكذلك من حيث التهميش وتغييب اللوائح الحاكمة.

ساهم تزايد العلاقات غير المؤسسية داخل الجماعة في انتشار الزبونية التي تتمظهر في شكل تكتلات أو «جيوب» الولاء الفرعية، فصارت مناطق ومحافظات بكاملها يُنظر إليها باعتبارها منطقة نفوذ أو تبعية لقيادة تنظيمية نافذة بعينها، فيُقال محافظة أو مدينة معينة بأنها «تبع» الأستاذ فلان أو عم الحج فلان، أو هي مقفولة عليه وعلى أنصاره. في مثل هذه الأجواء يَصعُب إنفاذ أمر تنظيمي على غير رغبة هذه القيادة أو رضاها حتى وإن لم يُعرض عليها الأمر، كما يتم تصعيد القيادات تنظيميًّا على أساس القُرب من هذه القيادة أو تلك وقوة علاقته بها.

سنجد أيضًا انتشار هذه الازدواجية الريفية في العلاقة بالسلطة من حيث الخوف والكراهية والسرية وإعلان الرضوخ الشكلي، وتبني خطابين: خطاب للمجتمع وخطاب للسلطة، سواء سلطة النظام الحاكم أم السلطة الشرعية في الجماعة، فيكون هناك تسليم للسلطة نظريًّا، ولكن تبقى الأمور على الأرض ومع القواعد على حالها وفق المعمول به أو «على قديمه»!! أي أن هناك قبولًا أو عدم معارضة للوائح الجماعة وقوانينها المُنظِّمة كما ليس هناك اعتراض مباشر على ما تقوله قيادة الجماعة (خاصة

السياسية)، لكن الأمور تُدار على الأرض وميدانيًّا بعيدًا عن هذا كله كما هي وكما اعتاد الناس.

وهذا ما يفسر لماذا لا تَلقى كثير من الأفكار والأطروحات الجديدة (كما في مجمل المواقف والاجتهادات السياسية الأخيرة) أي اهتمام لدى قواعد الحركة، بل يتم التحكم فيها تضعيفًا وتوثيقًا من قيادات وسطى كثيرًا ما تقوم بـ«فلترة» هذه التوجهات والتشويش عليها باعتبارها اجتهادات خاصة لقيادات بعينها أو الإيحاء ـ وهذا الأشد خطورة ـ بأنها كلام للناس والمثقفين والصحافة فقط.

وبشكل عام يمكننا القول إن عصر «أفندية» حسن البنا قد ولَّى حين فقدت الجماعة «الأفندية» الذين تولوا إدارة الجماعة تاريخيًّا مثل حسن الهضيبي وعمر التلمساني وحسن عشماوي ومنير دلة وعبد القادر حلمي وفريد عبد الخالق... أو حتى وجهاء ومتنوري الريف المتمدينين مثل محمد حامد أبو النصر وصالح أبو رقيق وعباس السيسي، وتواروا لمصلحة الريفيين الذين تقدموا لاحتلال الصفوف الأولى حتى داخل القاهرة.

ويكاد ينطبق ذلك حتى على مستوى منصب المرشد العام؛ إذ يبدو مرشد الجماعة السابق محمد مهدي عاكف في تصريحاته وخطابه وإدارته للجماعة، على تاريخه الطويل في الحركة، أقرب لثقافة الريف ونمط إدارته. يتصرف مهدي عاكف أيام ولايته بعفوية أهل الريف التي كثيرًا ما جرَّت على الجماعة معارك إعلامية شرسة في أشد المواقف الإخوانية حساسية حين طُرحت وهو يحتل منصب المرشد من ٢٠٠٤ إلى ٢٠٠٩؛ من مثل الموقف من بن لادن، والعلاقة مع إسرائيل ومحلية الحركة، بل وموقفه من الرئيس المصري نفسه. وهو في هذه التصريحات التي اعتُبرت نارية تجاوز التقاليد المتعارف عليها فيما هو أصلًا من مهام المكلفين بالإعلام في الجماعة وهم موجودون. كما أنها تعني أن الكلام الشخصي لدى عاكف كان يتجاوز أهمية الإحالة إلى مؤسسات الإخوان . يختلف هذا على نحو كبير في عهد المرشد السادس مأمون الهضيبي القاضي الذي تربى على ثقافة قانونية مؤسسية راسخة أو في عهد مصطفى مشهور؛ المرشد الخامس، الذي كان يمسك الجماعة بيد تنظيمية من حديد.

الواضح في النهاية إذن، أن البُنى والثقافة التنظيمية الحديثة للإخوان لا تصمد أمام منظومة القيم الريفية رغم طابعها المحافظ والمتلائم مع الأصل الإخواني، وهو ما يعزز فرضية تعرض الجماعة إلى حالة واضحة من التريف الذي تعكسه إعادة إنتاج قيم الثقافة الريفية داخل المؤسسات الإخوانية، بحيث يبدو أن جهود مقاومة الإصلاح داخل الجماعة تميل إلى استدعاء التقليد الإخواني السابق على مرحلة العمل العام والانفتاح على الإعلام ووسائله التحديثية.

يمكن إذن أن يكون تمدد جماعة الإخوان داخل الريف المصري، لا سيما بعد اشتداد قبضة النظام عليها منذ منتصف التسعينيات ذا علاقة فعلًا بابتعاد الريف عمليًّا عن رقابة صارمة من قِبَل سلطة الدولة، لكننا سنلاحظ من الناحية النظرية أن هذا التمدد كان متزامنًا مع صعود التيار الإصلاحي داخل الجماعة مما يُغلِّب العوامل الداخلية على تلك المتعلقة بمستوى العلاقة مع النظام. في هذه الحالة يمكن القول فعلًا إن زيادة نفوذ المحافظات ذات الطابع الريفي داخل الجماعة المدينية العتيدة له علاقة باتجاه الحركة نحو مزيد من المحافظة، وهذا يعكس مَيْلًا واضحًا نحو مقاومة ضغوط محاولات الإصلاح التي كانت تأتي أيضًا من داخل الجماعة نفسها؛ وهي الرؤية التي يتبناها تيار التنظيم داخل الإخوان بحيث يَعتبر أن الجماعة تتعرض لاختراق، وأنه لا بد من إصلاحها.

وكما هو معروف فإن أي محاولات للإصلاح تواجه مقاومة ماهوية محافظة (للمجتمع أو للجماعة) بحيث تبدو متآلفة مع التقاليد (أو الخصائص الثقافية للمجتمع أو للجماعة) متى كانت أجندة الإصلاح غير متوافقة معها[٣٣]. وحين يكون الأمر محكومًا باعتبارات هوياتية (وفي هذه الحالة بالريف كثقافة)، فلا عجب إذن أن يتم إعادة النظر في جهود التعبئة والتأطير التي تتوجه أكثر فأكثر نحو التقاليد التي يتم إعادة بعثها إلى الحياة[٣٤] في شكل نموذج يتجاوز ثنائية المحافظة والإصلاح باتجاه مفهوم استعادة التقاليد (retraditionalisation)؛ ولهذا تُشكِّل منظومة القيم داخل الإخوان

---

(33) Dale F. Eickelman & James Piscatori, **Op.Cit., p.**

(34) **Ibid.**

الآن موردًا هامًّا للتعبئة وللاستقطاب داخل الجماعة المدينية العتيدة نفسها بحيث يزداد التنازع بين مكوناتها حول الخطاب الإصلاحي وأحقية الأطراف المختلفة بالتعبير عن المكون الهوياتي فيها(٣٥).

ما يبدو لافتًا في النهاية هو أن هناك تزامنًا واضحًا بين الركون إلى المحافظة والانغلاق وتغليب المكوِّن الريفي من حيث الانتماء المناطقي في عضوية المؤسسات الإخوانية، وبين تغليب المكوِّن السلفي الموسوم بالمحافظة من حيث الاتجاه الإيديولوجي العام داخل الحركة. بقي أن نتساءل: هل يشكل هذا البُعد القيمي المشترك في السلفية كما في المناطق الريفية البُعد الإيديولوجي الكفيل بتجاوز التناقضات الجيلية والاجتماعية والمصلحية التي كانت مسئولة عن أزمات الإخوان خلال السنوات الأخيرة؟ أم أنه سيكون تقليدًا قائمًا على قِيم الطاعة والتنميط والامتثال للمبدأ التنظيمي على حساب تعددية الآراء والمشاريع بحيث يرجح تراجع الإيديولوجية الإخوانية الجامعة التي كانت هي الضامن لوحدة الصف داخل الجماعة؟

---

(٣٥) من ذلك مثلًا الميل المتزايد إلى الطعن في الإخلاص للجماعة ضد الإخوان الذين يُبدون نقدًا تجاه الجماعة، أو أولئك الذين يقومون بمبادرات لا تتوافق مع رؤية تيارات متنفذة داخل الحركة، بل قد يصل الأمر في بعض الأحيان، وحسب الموقف، إلى الطعن في العقيدة.

«تسلف الإخوان»[1]

تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية في جماعة الإخوان المسلمين

مقدمة

تُقارب هذه الدراسة مسألة التحولات الأخيرة التي عرفتها جماعة الإخوان المسلمين؛ كُبرى الحركات الاجتماعية الإسلامية. فالحركة التي تشهد منذ شهور زخمًا سياسيًّا وإعلاميًّا كبيرًا كانت قد تعرضت لأكبر هزة تنظيمية في داخلها منذ تلك التي عرفتها في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، خلال إجرائها انتخاباتها الداخلية نهاية ٢٠٠٩ وبداية ٢٠١٠؛ والتي أسفرت عن تصدر رموز التيار التنظيمي المحافِظ لنتائجها. لا تتمظهر التحولات الجارية في سيطرة الاتجاه المحافِظ على مؤسسات الإخوان فحسب بل الملاحظ أن الحركة تتجه إلى إعادة النظر في العديد من القضايا الخلافية التي تتعلق في جوانب منها بمسائل فقهية لم يُحسم فيها الخلاف بعد؛ إنها على نحو ما تحولات تطال إيديولوجية الحركة أيضًا.

فالإرباك الذي ظهر مؤخرًا في مواقف الإخوان هو نتاج نمو توجهات سلفية كامنة في جسم الجماعة تخرج بها عن نطاق الحركة الجامعة ذات الرؤية التوفيقية التي عُرفت بها في مرحلة التأسيس نحو حالة من «التسلف» أو التحول إلى السلفية. وهي توجهات تعكس تحولات داخلية تتعرض لها التركيبة الإخوانية منذ فترة ليست بالقصيرة بحيث

---

(١) نُشرت هذه الدراسة في العدد الأول من سلسلة «مراصد» التي تصدر شهريًّا عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية، أكتوبر ٢٠١٠ .

صارت السلفية تيارًا فاعلًا بل وأكثر التيارات فاعلية وتأثيرًا داخل الإخوان. مما تستدعي بحثًا مُعمقًا عن جذور المكون السلفي «الكامن» في جماعة الإخوان، والعوامل التي تقف وراء تطوره.. ثم أبرز تجلياته الحالية.

السلفية.. مفاهيم متعددة

تتنازع السلفية كفكرة تيارات وجماعات مختلفة، ويمكن فهمها على أكثر من مستوى؛ فهي يمكن النظر إليها كمذهب اعتقادي أو كمذهب فقهي أو كتيار فكري[٢]، وهذا البُعد الأخير هو ما يحيل إلى أن السلفية لم تبد إلى حين كتنظيم واضح المعالم؛ وهو ما يجعل الدارسين يفرقون بينها وبين جماعات الإسلام السياسي بحيث يمكن للإسلامي أن يكون سلفيًّا في سعيه لأسلمة الدولة والمجتمع بينما ليس بالضرورة أن يكون السلفي إسلاميًّا؛ بل قد يُفضل البقاء خارج السياسة ويركز على إعادة أسلمة المجتمع عبر البوابة الأخلاقية.

لكننا نذهب إلى القول إن مسألة التنظيم كامنة لدى السلفية من حيث إصرارها على مفهوم الجماعة المسلمة، تمامًا مثلما نفترض أن المُكوِّن السياسي كامن لديها أيضًا[٣]. في هذه الحالة يمكننا النظر إلى السلفية بوصفها حركة اجتماعية. بحيث يمنحنا هذا الاقتراب مساحة مهمة للجمع بين منظارين لرؤية السلفية يجمع بين الفكرة النقية وبين الحركة التي تتفاعل مع محيطها وتتطور وتنحسر وتتمدد وتملأ الفراغات الناتجة عن انسحاب فواعل أخرى[٤].

ويسمح لنا هذا بافتراض أن السلفية في مصر استفادت من بنية الفُرص السياسية

---

(٢) حسام تمام، «أسئلة الزمن السلفي!»، في:

http://islamismscope.net/articles/152.html

(٣) حسام تمام، السلفية وإشكالية الدولة الحديثة، جريدة الأخبار اللبنانية، عدد ٢ من يوليو ٢٠٠٩. راجع المقال على موقع الجريدة، في:

http://www.al - akhbar.com/ar/node/145262

(4) Quintan Wiktorowicz , «Islamic Activism and Social Movement Theory», in : Quintan Wiktorowicz(ed.), **islamic activism : A Social Movement Theory Approach,** (Bloomington: Indiana University Press, 2004), pp.1 - 33.

التي خلقها الوضع السياسي والاجتماعي والاقتصادي أوائل عهد السادات متزامنًا مع حالة التراجع الديني لمصر ومؤسستها الأزهر الشريف، وانفتاح مشهدها الديني المجتمعي على تأثيرات التمدد السلفي الوهابي، بينما يبرز دور الإخوان في مصر في إعادة تأطير وضبط الفكرة السلفية ـ الوهابية وتكييفها مع سياق مصري كان يمر بمرحلة تعددية بدءًا بنهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات. وسنرى في النهاية كيف أن تغيرات المشهد الديني المصري للمرة الثانية منذ منتصف التسعينيات ستفتح فرصًا جديدة لتمدد السلفية داخل الإخوان وخارجهم.

لقد مرت الجماعة بحالة من التحول للسلفية الوهابية منذ أوائل الخمسينيات وتعززت مع اشتداد الحملة الناصرية على الجماعة وفرار عدد من كبار قادتها واستقرارهم بدول الخليج؛ وخاصة المملكة العربية السعودية محضن التيار السلفي الوهابي، ثم تأكدت تمامًا في حقبة السبعينيات التي شهدت أقوى انطلاقة للتيار الوهابي خارج حدود السعودية، وقد دعمها مشروع التحديث الذي انطلقت فيه المملكة آنذاك. إضافة إلى التحولات التي أعقبت انكسار المشروع القومي الناصري بعد هزيمة يونية ١٩٦٧، ثم موت جمال عبد الناصر ١٩٧٠، ثم الطفرة البترولية وارتفاع أسعار النفط عقب انتصارات أكتوبر ١٩٧٣ التي استفادت منها دول الخليج، وكانت مما ساعد الدعوة الوهابية على مد نفوذها الديني في كثير من أنحاء العالم الإسلامي ومنها مصر، ثم استثمرت السلفية كثيرًا من انكسار مشروعات إسلامية أخرى في مقدمتها مشروع الإخوان المسلمين نفسه بدءًا من منتصف التسعينيات من القرن الفائت.

* * *

ثقل التاريخ.. الحركة الإصلاحية الشاملة

يشير حسن البنا بوضوح إلى هوية الجماعة التي كان قد أنشأها في العشرينيات؛ فجماعة الإخوان المسلمين في رؤية البنا هي «دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية،

وفكرة اجتماعية»[٥]. ويبدو من هذا التعريف كيف أن سلفية الجماعة الإسلامية الأم في مرحلة التأسيس كانت مختلفة عن ما هو متعارف عليه في السلفية اليوم؛ من حيث إنها تضم كل المكونات الثقافية للمجتمع (لاحظ أنها تمتد من الصوفية إلى السياسة فالاقتصاد والاجتماع وصولًا إلى العلم والثقافة.. بل والرياضة أيضًا) دون أن تعني حصرًا التمسك بقواعد ومعايير مستمدة فقط من عصر السلف الصالح بوصفها تجسد الفهم الصحيح للإسلام على نحو ما تذهب إليه السلفية الوهابية.

سارت الجماعة فعلًا حينًا من الدهر في حياة البنا ومن بعده لسنوات في تأكيد هذا الإطار الجامع للحركة التي ورثت على نحو ما نقاشات نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين حين طرحت بقوة إشكالية وجوب الخلافة (تأسست حركة الإخوان كما هو معروف بعد أربع سنوات من سقوط الخلافة العثمانية). لا عجب إذن أن تقوم الجماعة في بنائها الفكري العام على أهمية الرابطة الإسلامية الجامعة التي يلتئم تحتها المسلمون جميعًا دون تفرقة أو تمييز.

وقد ابتعد البنا بجماعة الإخوان عن كل ما كان ينذر بالتفرقة في سياق تاريخي حرج؛ فالبيئة المصرية والعربية كانت تعيش مرحلة مخاض سياسي وفكري عميق بسبب رزوحها تحت نير الاستعمار أولًا، وبسبب الحركة الفكرية المتسارعة التي كانت التفاعلات مع الغرب تحدثها في هوية الأمة وعقيدتها ثانيًا. وسنلاحظ أن هذا كان يعني أن الجماعة السنية الأكبر قد قامت على رابطة جامعة تنافي كل أنواع التفرقة المذهبية إن لم تكن قامت لتحاربها.

أولًا، ابتعدت سلفية الإخوان الأولى عن الحجاج العقائدي مع الآخر المختلف مذهبيًّا. فقد شارك البنا رفقة شيوخ في الأزهر في تأسيس دار التقريب بين المذاهب مقتفيًا آثار شيخه رشيد رضا في تبني الرؤية الجامعة[٦]؛ لذلك لم يعرف عن الجماعة

---

(٥) راجع رسالة المؤتمر الخامس من مجموعة رسائل الشيخ حسن البنا: «إن الإخوان المسلمين دعوة سلفية لأنهم يدعون إلى العودة بالإسلام إلى معينه الصافي من كتاب الله وسنة رسوله».

(٦) كانت مسألة الوحدة المُقامة على فكرة استعادة الخلافة موجودة لدى الشيخ رضا، وعليها بُنيت مجمل أفكاره الإصلاحية؛ لذلك كان قد مال إلى التصوف في شبابه تأثرًا بقراءاته لأبي حامد الغزالي واهتمامه

ميل إلى إشعال معارك مع التشيع أو مع غيره من الفِرَق والمذاهب حتى الفقهية منها. لقد رفض البنا تبنِّي جماعته لمذهب بعينه، وقد كلف الشيخ سيد سابق بالفعل بكتابة «فقه السنة» كطريق لتجاوز التعصب الفقهي المذهبي الذي كان شائعًا وقتها، وإن لم يتحول إلى أن يصبح داعية للا مذهبية في الفقه على غرار ما فعلت بعض التيارات السلفية لاحقًا.

وثانيًا، كانت الجماعة تقدم معروضًا للعقيدة لا يستبطن إفحام المخالف والمختلف عليه، بل كان الهدف هو ترسيخ العقيدة بزراعتها، عمليًّا وسلوكيًّا، ليس لدى المنتمين فقط بل خارج حدود الجماعة، بل وخارج مصر. لذلك ارتأى البنا منذ البداية عدم الخوض في مسائل العقيدة المختلف عليها وفضَّل العمل الحركي ابتعادًا ومباعدة بين دعوة الجماعة وبين الخوض في المسائل الخلافية الكبرى؛ لذلك كانت السلفية الإخوانية حينها تَعني تجنب الحجاج العقائدي والجدل الكلامي في أمور العقائد، وتدعو إلى اعتماد الكتاب والسنة مرجعًا وحيدًا وإعمال النقل قبل العقل فيها ورفض التأويل الكلامي لآيات الذات والصفات[7] وكل ما يتعلق بأمور العقيدة. تمامًا كما

بجانب التقوى الشخصية الداخلية التي كان يرى في التصوف أداة لها. ونادى رشيد رضا بأهمية تجاوز الاختلافات المذهبية وما بين الفِرق حين سن قاعدته الذهبية كما عرفت عنه: «نجتمع على الأصول ويَعْذُر بعضنا بعضًا في اختلاف الفروع». وهي القاعدة التي تبناها البنا في خط مساره الدعوي لفك الاشتباك ما بين السلفية والصوفية، وبين السلفية والأشاعرة ممثلين في شيوخ الأزهر، وما بين السنة والشيعة لاحقًا مما لم يتحقق لدى الشيخ رشيد رضا نفسه. لكننا يجب أن نضيف أن الخبرة والتطور الفكري والفقهي للشيخ رشيد رضا انتهى به في النهاية إلى الإعجاب بالحركة الوهابية في الجزيرة العربية، وكان ذلك إيذانًا بتسرب السلفية الوهابية إلى الإصلاحية الإسلامية المصرية في ذلك الوقت. راجع: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٦ - ١٩٣٩**. (بيروت: دار النهار للنشر، ط٣، تر. كريم عزقول، ١٩٧٧)، ص ٢٦٨ ـ ٢٧١.

(٧) ظلت مسألة آيات الذات والصفات ـ ولا تزال ـ إحدى أهم مسائل العقيدة إثارة للخلاف بين الإخوان وبين السلفيين الوهابيين على وجه الخصوص. ويأخذ الوهابيون على حسن البنا قوله بتفويض الكيفية فيما ورد في القرآن الكريم عن الله سبحانه وتعالى في ذاته وصفاته، فتفويض الكيفية يعني إثبات الصفات والإيمان بها مع تفويض كيفيتها إلى الله فهو أدرى، سبحانه وتعالى، بما يليق لجلاله وكمال ألوهيته «مع الاعتقاد بتنزيهه تعالى عن أمثالها المنسوبة لخلقه وإمرارها كما جاءت». وقد لخص الإمام مالك ذلك في قوله ردًّا على صفة الاستواء: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب».

كانت ترفض منهجية كتب العقائد ذات النزوع الكلامي مثلما يلاحظ في إنتاجات الجماعة على نحو كتاب عقيدة المسلم للشيخ محمد الغزالي[8].

شخصية المرشد الأول.. حركة سلفية بنكهة صوفية!

كما لم يعرف عن الإخوان معاداة للتصوف ومنهجه. فالبنا كان يُعرِّف الجماعة بأنها حقيقة صوفية. وحين أسس جماعة الإخوان المسلمين سنة ١٩٢٨ سجَّلها بوصفها جمعية خيرية على غرار الجمعيات الخيرية ذات التوجه الصوفي المعروفة وقتها؛ حين كان قد انتهى إلى حسم أمر مساره الدعوي باتجاه تكريس ميوله الحركية المبكرة. لكن اهتمام البنا بالتصوف تجاوز النظرة الطرقية والطقوسية المغلقة فقد كان التصوف في نظره مؤهلًا للتفاعل في ساحات الأمة والمساهمة في قضايا الإصلاح متى خرج عن عزلته وبقي مكونًا روحيًّا للتربية والسلوك.

لقد كانت روح التصوف حاضرة في البناء التنظيمي للجماعة، واحتلت جزءًا مهمًّا من مقررات التأطير والتربية في الحركة، بل يمكن الجزم أن البنا أسس، على روح التصوف، أكبر تنظيم إسلامي حركي على الإطلاق فبنى بذلك جماعة حركية جمعت بين الصوفية والعسكريتارية[9].

فقد بلغ التكوين الصوفي لدى البنا في شبابه، حيث كان قد انتمى للطريقة الحصافية الشاذلية وواظب على الوظيفة الزروقية، مستوى مهمًّا جعله يفرد في مقررات الإخوان التربوية والثقافية مساحة مهمة للمكوِّن الصوفي الذي تجلى في الوظائف والأوراد (الوظيفة الكبرى والوظيفة الصغرى) التي سنها في جماعته. كما أدخل في المقررات

---

(٨) نُشر الكتاب على حلقات في مجلة المباحث القضائية بين سنتَي ١٩٥١ و١٩٥٢ . وقد كتب الشيخ الغزالي هذا الكتاب ونشره ضمن سلسلة تكوينية للجماعة وهاجم فيه المنهج الكلامي. وفي مقدمة الطبعة الرابعة للكتاب انتقد الغزالي بشدة المنهجية السلفية في التعامل مع العقيدة. راجع: محمد الغزالي، «عقيدة المسلم». (الإسكندرية: دار الدعوة الإسلامية، ط٤، ١٩٩٤).

(٩) حسام تمام، «الإخوان والصوفية: ماض غير مستعاد»، في تحولات الإخوان المسلمين: نهاية الإيديولوجية وتفكك التنظيم (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط٢، ٢٠١٠).

الثقافية للجماعة، بشكل مبكر من تأسيسها، عيون كتب التصوف مثل شرح حِكَم ابن عطاء الله السكندري، ورسالة المسترشدين للحارث المحاسبي، والمواهب اللدنية للقسطلاني، والأنوار المحمدية للنبهاني، والرسالة القشيرية، وإحياء علوم الدين للإمام أبي حامد الغزالي، ومختصر منهاج القاصدين لابن قدامة المقدسي، مع التركيز على ما له علاقة بخصوصية التنظيمات الكبرى، والابتعاد عن ما له صلة بالطرقية. من الناحية العملية والتربوية لم تغب الفعاليات ذات البُعد الصوفي عن حركة البنا فحرص على الاحتفال بالمولد النبوي بشكل جماعي ذي بُعد تنظيمي. كما لجأ إلى الترقية الروحية بممارسات وطرائق صوفية، فكان كتاب «التوهم» للحارث المحاسبي من المقررات التربوية الأساسية في الجماعة التي يتم تذاكرها جماعيًّا في الليالي التعبدية في مشهد بليغ من المعايشة والتأثر(١٠).

- تنظيميًّا، أعطى البنا للمكونات التنظيمية لجماعته حمولة معنوية قريبة من روح التصوف؛ فمعايير الترقي في الجماعة كانت تخضع لاعتبارات تعبدية روحية يكون للتقوى الشخصية فيها النصيب الأكبر مثل الصيام والقدرة على الصبر والجلد والمواظبة على الصلاة والأذكار وقيام الليل. يرتبط الأعضاء في الأسر(١١) والكتائب(١٢) بعلاقات إنسانية بالدرجة الأولى تقترب من درجة الأخوة في الدم، وتنتهي إلى الارتباط بلقب المرشد الذي يحيل إلى السلطة الروحية التي لا تشوبها رغبة في التنافس على منصب القيادة؛ وهذه كلها كانت مكونات استقاها البنا من خبرته في الصوفية.

ورغم أن ظروف الاحتلال وغلبة الطبيعة الحركية على الجماعة، ثم ضرورات

---

(١٠) حسام تمام، **تحولات الإخوان المسلمين: نهاية الإيديولوجية وتفكك التنظيم**، مرجع سبق ذكره.

(١١) الأسرة هي أصغر وحدة تنظيمية تتكون منها الجماعة؛ إنها تقترب على نحو ما من مفهوم الخلية في التنظيمات الشيوعية غير أنها صُبغت بحمولة روحية ومعنوية عالية على منوال مفهوم الأسرة التي تَستند العلاقات الإنسانية بين أعضائها على رابطة الأخوة بحيث تقوم على معاني التراحم والتكافل والارتباط الوثيق الذي يماثل رابطة الدم.. وتحتل الأوراد اليومية الجماعية والأذكار والممارسات التكافلية جزءًا مهمًّا من أنشطة الأسرة.

(١٢) الكتيبة هي لقاء تنظيمي شهري يجمع عددًا من الأسر. لا تحيل الكتيبة إلى معنى عسكري بالضرورة إنما تقوم على أنشطة تعبدية كالصيام وقيام الليل، كما على اختبار القدرة على الصبر كالمشي لساعات طوال مع الذكر أو تسلق الجبال الذي يجمع بين التدريب البدني وسُنة التفكر في خلق الله.

الحضور السياسي في الساحة المصرية لاحقًا قد عجَّلت بتراجع الأبعاد الصوفية في جماعة الإخوان، إلا أن هناك تحولًا أعمق جرى في المنظومة الإخوانية بعد ذلك فنقلها من الإطار الصوفي الذي يعطي أولوية للجانب الروحي إلى الإطار السلفي الذي يُغلِّب الاهتمام بالنقاء العقائدي وما يستتبعه ذلك من حجاج وصِدام مع الممارسات الصوفية التي لا يراها متفقة مع الكتاب والسنة.

عصر البنا.. في البدء كانت السلفية الإخوانية

باختصار، نحن بإزاء حركة إسلامية سُنية لكن بمنهج توفيقي يقترب من الأشعرية، بل إن السلفيين الحاليين يتهمونها صراحة بأنها حركة أشعرية[١٣]، ويكفي آراء البنا في بعض المسائل التي تحولت فيما بعد إلى قضايا احتدم خلاف فقهي «شرعي» بشأنها في السبعينيات، وهي اليوم تسجل عودة واضحة إلى نقاشات الإخوان.

فموقف البنا من مسألة التوسل، لا سيما بالرسول صلى الله عليه وسلم، كان في غاية المرونة بحيث يراه أمرًا خلافيًّا في الفروع ويذهب لجوازه إذ لا يعتبره من مسائل العقيدة[١٤]، فيما يكاد السلفيون يعتبرونه شركًا. وإن كان البنا قد اعتبر الاستعانة بالموتى وطلب قضاء الحاجات بهم وتشييد القبور والتمسح بها من الكبائر التي يجب محاربتها، إلا أنه اعتبر زيارة القبور أمرًا مشروعًا.

---

(١٣) ويقصد بالأشاعرة في هذا السياق، ودون الدخول في تعقيدات تفصيلية، مَن تصدوا بالرد على المتكلمين من المعتزلة. ويصنف الأشاعرة أيضًا، حسب ابن تيمية، في خانة أهل الكلام إلا أنه يُعدهم من المنتسبين لأهل السنة والجماعة. ويصفهم ابن تيمية بأنهم ممن: «قد رد بدعة كبيرة ببدعة أخف منها. ورد باطلًا بباطل أخف منه»، و«لهم مقالات قالوها باجتهاد، وهي تخالف ما ثبت في الكتاب والسنة»، بمعنى أنه يعتبر هذا الصنف من الأشاعرة من أهل السنة والجماعة وإن كانوا على خطأ (كالنووي وابن حجر). حاليًا أصبح الوهابيون يعتبرون شيوخ الأزهر والمؤسسة بأكملها معقلًا للأشعرية بشكل يشبه التهمة في العقيدة، وكذلك تجاه دعوة الإخوان المسلمين.

(١٤) راجع الموقع الرسمي للإخوان المسلمين على الإنترنت وفيه إحاطة موسعة بموقف البنا، في: http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=6677&SecID=373، ويلاحظ في المحتوى «الإخواني» هنا أيضًا كيف يتم الاستدلال بالاستناد إلى فتاوى شيوخ السلفية الوهابية مما يعزز فرضيتنا فيما سيأتي من التحليل!

وفي مسائل العلاقة مع الآخر «الديني» لا يشدد البنا كثيرًا على المحور العقدي في الخلاف والاختلاف؛ بحيث لم يَبن الصراع مع اليهود، في تلك الفترة المبكرة، على قاعدة دينية، بل اعتبرها ذات أساس سياسي على خلاف ما أصبح يراه الإخوان اليوم من كونها تعكس خصومة دينية بين الإسلام واليهودية. وفي نظرته للنصارى كان بُعد الأخوة الإنسانية حاضرًا لا سيما في البيئة المصرية آنذاك؛ حيث لم تكن قد انفتحت أبواب المشكلة الطائفية بعد. لكن البنا كان صارمًا في مقاومة إرساليات التبشير في تلك الفترة، كما يذكر في مذكراته، بحيث يصل الأمر إلى المطالبة بسحب الرخص من مدارسها ومستشفياتها ومؤسساتها التي تمارس أنشطة التبشير من خلالها.

ولم يحدد البنا للإخوان هيئة خاصة تميزهم عن غيرهم في مسألة الهَدْي الظاهر، بل نهى بعضهم أحيانًا عن إطلاق اللحية حتى لا يكون بينهم وبين الناس حاجز[١٥] وما حدث من تغيرات لاحقة كان في سنوات السبعينيات حينما بدأ الاهتمام بمسألة العلاقة بين السنة والهَدْي الظاهر تحت تأثير السلفية كما سنرى لاحقًا. كما لم يكن للباس المرأة نفس الأهمية التي صُبغ بها الأمر لاحقًا؛ فنساء الإخوان كن محتشمات لكن بغطاء شعر أو «إشارب» بسيط يغطي الرأس، ولم يكنَّ يختلفن كثيرًا عن باقي النساء المصريات. بل لم يكن اللباس الإيديولوجي الفضفاض قد دخل اهتمام الإيديولوجية الإخوانية حتى سنوات السبعينيات أيضًا.. ناهيك عن النقاب[١٦].

هكذا، بدت جماعة الإخوان في سنوات التأسيس الأولى وريثة للسلفية الإصلاحية التي كان الشيخ رشيد رضا أبرز رموزها قبل تلك الفترة، لكنها سلفية جامعة وتجميعية تقع في أقصى مناطق المرونة؛ سلفية أنتجت الرعيل الأول من شيوخ الإخوان ودعاتهم

(١٥) يرصد السيد فريد عبد الخالق وقائع لهذا التوجه لدى حسن البنا في مذكراته التي حررها الباحث. راجع: **فريد عبد الخالق: رحيق السنين.. شاهد على دعوة الإخوان المسلمين**، مراجعة حسام تمام، قيد النشر. وقد كان فريد عبد الخالق مدير مكتب حسن البنا وأقرب مقربيه.

(١٦) هناك تفاصيل أوسع وأكثر دقة حول الإخوان والمرأة، وخصوصًا قضية الأزياء والملابس في مذكرات السيدة فاطمة عبد الهادي؛ أول وكيلة لقسم الأخوات المسلمات. راجع: **فاطمة عبد الهادي: رحلتي مع الأخوات المسلمات من الإمام الشهيد حسن البنا إلى سجون ناصر**، إعداد وتحرير حسام تمام، دار الشروق ٢٠١١.

ومحدثيهم مثل يوسف القرضاوي ومحمد الغزالي، والتي خرج من أُفقها أمثال عبد الحليم أبو شقة الذي كتب عن «تحرير المرأة في عصر الرسالة»، وجمال الدين عطية صاحب مجلة «المسلم المعاصر» التي قادت حركة الاجتهاد الإسلامي زمنًا، بل وفتحي عثمان صاحب أطروحة اليسار الإسلامي!

كما أن ظروف البيئة المحيطة لعبت دورًا هامًّا في بلورة اتجاه السلفية الإخوانية نحو طابع عروبي إسلامي جامع لا ينفي أن في الأمة مكونات مختلفة قابلة للاستيعاب، وهذا ما كان البنا يدركه جيدًا، ناهيك عن أن الساحة لم تكن تقتصر على الإخوان وحدهم، بل كانت بيئة مفتوحة على مكونات إيديولوجية مهمة يتقاسمها الليبراليون والوطنيون والإصلاحيون الإسلاميون إلى جانب كوكبة مهمة من الأعلام شكلت حركة فكرية ذات وعي سياسي واسع[١٧]. لم يكن الإخوان إذن سوى رقم مهم، لكنه ليس الأهم، في المعادلة المصرية في تلك الفترة التي كانت مشرعة على مختلف التأثيرات الوافدة، وبدا أن نقطة البدء في مشروع البنا كانت تقع في استعادة البُعد الهوياتي؛ لذلك كان خط الاعتدال واضحًا منذ البداية حتى حين عَرَّف جماعته بأنها دعوة سلفية[١٨]؛ بحيث يمكن اعتبارها سلفية «عملية» بحسب السياق الذي ولدت فيه ووفق نمط شخصية مؤسسها ومرشدها الأول حسن البنا.. مما يثير التساؤل حول العوامل التي أدت إلى تغير شراع الإخوان لاحقًا.

* * *

(١٧) راجع بتوسع: طارق البشري، الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢. (القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٢).

(١٨) لا شك أن تعريف البنا لجماعته بأنها دعوة سلفية كان طبيعيًّا في تلك الفترة التي لم يَسلم فيها تيار من سطوة السلفية؛ بحيث يمكن اعتبارها، كما هو متفق عليه، بأنها الأساس الفقهي والشرعي لكل مكونات الفكر الإسلامي المعاصر؛ لذلك لا بد من أن نذكر أن حسن البنا قد تأثر بشكل كبير بالشيخ رشيد رضا حين انتقل إلى كلية دار العلوم في القاهرة، وفي القاهرة أيضًا كان قد التقى وتعرف على محب الدين الخطيب الرمز السلفي الذي سيكون لمكتبته في القاهرة، التي تردد عليها البنا أيضًا، دور هام في نشر الأدبيات السلفية الوهابية في أواخر الستينيات. راجع: حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، ص٥٩.

سيكون لتفاعلات الحركة مع النظام الناصري دور كبير في تحويل وجهة الجماعة الفكرية والإيديولوجية، وسيكون من الآن فصاعدًا لتركيبتها الداخلية دور كبير في رسم التغييرات المهمة التي ستطالها بحيث سنصبح بإزاء توجه واضح المعالم نحو انقسام في التوجهات العامة داخل الحركة.

أهم هذه العوامل على الإطلاق سيكون بداية الصِّدام مع نظام الثورة الوليد في الخمسينيات. فلحظة الصِّدام كانت توحي على نحو ما بأن المشروع الناصري المقبل كان يعني ضمنيًّا تنحية للمشروع الإخواني قبل أن يتأكد ذلك فعليًّا بعد حرب السويس ١٩٥٦. وبدأت الموجة الأولى لهروب الإخوان خارج مصر عقب ضربة عام ١٩٥٤ بعد أن أُعدم ست من قياداتهم، ودخل عدد كبير منهم السجن. ارتحل الإخوان إلى أغلب دول الخليج خاصة الكويت وقطر، ثم البحرين والإمارات بنسبة أقل. لكن أكثر المناطق التي قصدها الإخوان كانت المملكة العربية السعودية.

لقد شكَّلت المملكة الملاذ الأول لقيادات الجماعة وكوادرها الهاربة من ملاحقات النظام الناصري، ففتحت أبوابها لأعضاء الجماعة الهاربين ومنحت جنسيتها لعدد كبير من رموزها وقادتها. فقد لعب سعيد رمضان مثلًا؛ صهر الشيخ حسن البنا، دورًا مهمًّا في تأسيس منظمة المؤتمر الإسلامي بدعم سعودي. وأصبح الشيخ مناع القطان الأب الروحي لإخوان المملكة وعَلَمًا دينيًّا هناك، ثم الشيخ عشماوي سليمان، ومصطفى العالم، وعبد العظيم لقمة الذي بدأ نشاطًا اقتصاديًّا كبيرًا في المملكة حتى صار واحدًا من كبار أثرياء الإخوان في العالم[١٩].

لذلك كله سيكون عمق التأثير السعودي-الوهابي في الإخوان نتيجة طبيعية لازدياد أهمية التحالف الاستراتيجي بين الإخوان والمملكة؛ مرة بسبب أهمية المملكة كدولة محورية في الانقسام الإيديولوجي العربي آنذاك بين محوري مصر الناصرية والسعودية،

---

(١٩) حسام تمام، «الإخوان المسلمون والسعودية الوهابية»، في «تحولات الإخوان المسلمين..» مرجع سبق ذكره.

ومرة لأن السعودية ستمثل للإخوان بدءًا من تلك الفترة نموذجًا لإسلامية الدولة. وسيتجسد عمق التحالف في اعتراض المملكة على الأحكام المشددة التي أصدرتها المحكمة العسكرية عام ١٩٦٦ في حق خمس من قيادات الجماعة وإعدام سيد قطب واثنين من رفاقه رغم محاولة المملكة التدخل لوقف تنفيذ الحكم.

سيكون لهذا كله أهمية محورية في بداية التلاقح بين السلفية الإخوانية وبين السلفية الوهابية الصاعدة، ما سنسميه الآن بالموجة الأولى من تسلف الإخوان؛ وهي موجة نخبوية تمت على نحو سياقي هادئ مع نهاية الخمسينيات وطَوال عقد الستينيات نتج عنها عدد كبير ممن نعتبر أنهم شكلوا لاحقًا شيوخ الحركة المتسعودين.

الموجة الأولى.. تسلف هادئ

فالإخوان الذين استقروا في المملكة لم يكن لهم أن يَسلموا من تأثير البيئة السعودية الوهابية. لقد كانت بيئة مغلقة ولم يكن هناك مجال لتفاعلات انفتاحية أو تعددية دينية، ناهيك عن إمكانية لتعددية إيديولوجية داخل مناخ سعودي شديد المحافظة. وهذا يفسر إلى حد ما لماذا راعى الإخوان حساسية الواقع السعودي ولم يسعوا إلى تأسيس فرع للإخوان السعوديين على غرار فروع الحركة في الدول العربية الأخرى، وساروا بذلك على نهج موقف المرشد الأول حسن البنا في عهد الملك عبد العزيز من نفس المسألة[٢٠]، لكن هذه المرة على قاعدة المعايشة المباشرة للبيئة السياسية والاجتماعية السعودية. وقد أجبرهم ذلك على التعايش مع السيطرة التامة للوهابية اعتناقًا؛ بحيث تبنوا كثيرًا من أفكارها حين تسربت إليهم وعجزوا عن مواجهتها، أو تقية، حين كانت بعض أفكار الإخوان تمثل مشكلة لهم كمثل ميلهم للأشعرية أو موقفهم من التصوف والصوفية.

وقد تزامنت الموجة الأولى من تسلف الإخوان مع تراجع موقعهم في الحياة السياسية المصرية في عهد عبد الناصر بفعل الضربات الأمنية والملاحَقة المستمرة

(٢٠) المرجع نفسه.

وغياب تام عن الحياة العامة. كما أن الأطروحة الإخوانية سجلت غيابًا عن الفضاء الديني في مصر وقتها تحت سطوة المصادرة والنقد العنيف الموجَّه إليها حتى من قِبَل المؤسسة الدينية(٢١)، فيما كانت بوادر مدّ سلفي تتحرك ولكن في حدود ضيقة ونخبوية، أهمها نشر الكتب وتحقيق التراث الديني الذي كان أهم إنتاجاته وقتها كتابات أسست للتيار السلفي، وفي مقدمتها كتب ابن تيمية.

ففي مصر، كان المناخ مؤهلًا لتسربات سلفية بحيث بدأت أيضًا موجة هادئة ونخبوية من تمدد الأطروحة السلفية على حساب تلك الخاصة بالإخوان لا سيما مع التراجع المتزامن أيضًا للصوفية تحت وطأة التحديث المتسارع وسيطرة الدولة على المؤسسة الدينية وإلغاء الأوقاف والقضاء الشرعي.

لقد ساهم ناصر في تحجيم الأطروحة الإخوانية عندما تغاضى عن بعض المؤسسات والجمعيات السلفية التي كانت شديدة النخبوية؛ إذ لم يكن لها أفق جماهيري واسع فلم تُثر قلق عبد الناصر ناهيك عن أنها لم تكن لتعارضه. في هذه الفترة مثلًا سيسطع نجم «أنصار السنة المحمدية»؛ الجمعية التي أسسها حامد الفقي، وكانت سلفية وهابية صريحة، ثم سينمو الكتاب السلفي والتراثي، وسيبرز علماء ومحققون سلفيون أمثال محيي الدين عبد الحميد، أو محمود محمد شاكر المحقق والناقد الكبير، وأخيه أحمد محمد شاكر المُحدث الأشهر والمحقق؛ وكانا ولدين للشيخ محمد شاكر، وكيل الأزهر الذي يمثل رأسًا من رءوس السلفية في مصر، وله فتاوى مهمة في مسألة الحكم بما أنزل الله، ونذكر أيضًا عبد السلام الهراس في هذه الفترة، ثم أعمال محمد رشاد سالم المحقق الذي قدم ابن تيمية(٢٢).

---

(٢١) يُشير عبد المنعم أبو الفتوح في مذكراته إلى هذه النقطة في صدد شرحه لأسباب الموقف السلبي الذي تبناه هو ورفقاؤه من الأزهر الشريف في تلك الفترة بحيث اعتبروا أنه اصطف إلى جانب الثورة في نقد الحركة الإخوانية. ويذكر أن الأدبيات الإخوانية كانت محظورة. انظر: عبد المنعم أبو الفتوح: شاهد على تاريخ الحركة الإسلامية في مصر (١٩٧٠-١٩٨٤)، إعداد وتحرير حسام تمام، دار الشروق، ٢٠١٠.

(٢٢) يورد ألبرت حوراني ملاحظة على هذه الفكرة بشكل مبكر في كتابه الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٦٢. يلاحظ حوراني كيف أن الأفكار الوهابية كانت قد بدأت بالتسرب إلى إنتاجات أعلام ما يسميه بالعصر الليبرالي في الفكر العربي تحت وقع التنافس بين الأفكار الليبرالية والإصلاحية الإسلامية في تلك الفترة، وإن لم تكن قد وصلت إلى مرحلة الحدة. لكن أفكار ابن تيمية كانت إلى حد ما تعبيرًا عن

ويبدو أن المد السلفي «الهادئ» امتد إلى الإخوان أنفسهم في داخل السجون الناصرية؛ بحيث تسجل هذه الفترة بداية دخول عدد من الأدبيات السلفية في مناهج الإخوان عبر المقررات التي كان يتم تدارسها في هذه المعتقلات مثل «سبل السلام» و«المغني» و«زاد المعاد» و«معارج القبول»... وغيرها(٢٣)؛ فكان أن دَخَل المنهج الإخواني، بدءًا من نهاية الستينيات، روافدُ سلفية واضحة.

سياقات التحول في السبعينيات.. الموجة الثانية من تسلف الإخوان

أولًا: في السعودية

التحديث المتسارع في السعودية أيضًا سيوجه التوافق السعودي الإخواني باتجاه أكثر تأثيرًا بحيث سيؤرخ لبداية الموجة الثانية من تسلف الإخوان التي ستبدأ في سنوات السبعينيات. ولن يقتصر الأمر هنا على الإطار النخبوي القيادي، بل سينزل التأثير إلى الكادر الإخواني العادي وعدد كبير من الأسر الإخوانية التي استقرت في المملكة بحثًا عن تحسين مستواها المعيشي.

لقد خرج الإخوان حينها من السجون في عهد السادات وبدأ موسم الهجرة إلى الخارج بالنسبة للآلاف منهم ممن فقدوا مستقبلهم الوظيفي بفعل الاعتقال. وطبعًا شكلت دول الخليج وعلى رأسها السعودية الوجهة الأكثر تفضيلًا. لقد مثل الإخوان في المملكة على نحو ما، تيارًا إسلاميًّا لا يعاني مشاكل مع التحديث السريع في الدولة التي باشر الملك فيصل بناءها على خلاف التشدد الوهابي الذي كان يرفض الآخر الأجنبي بكل أشكاله.

النزعة التقليدية في الفكر الإسلامي من حيث إصرارها على محور العقيدة والتوحيد دون ولوج المسائل الملحة التي نتجت عن الاحتكاك مع الحضارة الغربية الصاعدة آنذاك. راجع: ألبرت حوراني، مرجع سابق، ثم تحديدًا في الصفحات ٢٦٨ ـ ٢٧٠ منه. وهذا ما يمكننا أن نسحبه بسهولة، لاحقًا، إلى الإصرار على الإحالة إلى ابن تيمية، ثم إلى الشيوخ الوهابيين السعوديين لا سيما الشيخ ابن باز والشيخ العثيمين، لإثبات الانتماء المصدر السلفي حتى لدى الإخوان أنفسهم.

(٢٣) راجع شهادة د. «ياسر برهامي»؛ أبرز شيوخ الدعوة السلفية في الإسكندرية على موقع «الإسلاميون»، في: http://mdarik.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1252188116278&pagename=Islamyoun%2FIYALayout#ixzz0svtPmgw7

هكذا، سيتعزز موقع الإخوان في السعودية بفعل ولوجهم قلب المشروع التحديثي الذي بدأه الملك فيصل منذ أواخر الستينيات بحيث تمدّد الوجود الإخواني في معظم الجامعات السعودية التي تأسست غالبيتها في هذه الفترة، وكانت بحاجة إلى استكمال هياكلها الإدارية والأكاديمية. وامتدت مشاركة الإخوان إلى الأنشطة الاقتصادية التي استوعبت عددًا منهم، أبرزهم عبد العظيم لقمة ومصطفى مؤمن وغيرهما من الإخوان الذين أسسوا عددًا من الشركات العاملة في قطاع البناء والتشييد غالبًا بحكم التوسع العمراني الذي ساعدت عليه الطفرة البترولية والارتفاع الهائل في أسعار النفط بعد حرب أكتوبر. كذلك استوعبت أنشطة المصارف والبنوك الإسلامية قطاعًا كبيرًا من كوادر الإخوان في مجال المحاسبة والتجارة. إلى جانب عدد من المؤسسات الإسلامية الرسمية وشبه الرسمية، وأهمها «الندوة العالمية للشباب الإسلامي» التي تأسست بمزاج سلفي وما زالت محسوبة على الإخوان، ويذكر أن محمد مهدي عاكف المرشد السابع للحركة قد عمل بها، وكذا جمعة أمين عضو مكتب الإرشاد الحالي وصبري عرفة الكومي مسئول قسم التربية السابق وعضو مكتب الإرشاد السابق(٢٤). ستشهد هذه الفترة أيضًا سفر عدد من أقطاب ورموز الإخوان المصريين إلى السعودية، مثل: توفيق الشاوي، وكمال الهلباوي، وعلي جريشة، وعبد المنعم تعيلب، وعبد الستار فتح الله سعيد، وأحمد العسال... إضافة إلى الشيخ محمد الغزالي والشيخ سيد سابق وآخرين من المحسوبين على الإخوان رغم انفصالهم عنهم تنظيميًّا.

ويمكن أن تُعد هذه الموجة الثانية حاسمة باتجاه تسريع مسار التسلف لدى الإخوان على مستويين اثنين؛ المستوى الاجتماعي الذي تم بفعل معايشة السلفية الوهابية بشكل مباشر في البيئة السعودية. أما المستوى الثاني فسيكون تنظيميًّا وسيتم في مصر. وهي موجة تمت في ظروف الفورة النفطية الكبيرة التي اجتاحت مصر والمنطقة.

فالمؤسسة الدينية الوهابية لم تكن لتقف في وجه مشروع الملك فيصل التحديثي أو تمنع الاستعانة بالإخوان أو غيرهم، لكنها كانت قادرة على أن تفرض رؤيتها الدينية لا سيما في مجال المعتقد السلفي وعلى مستوى العلاقات الاجتماعية في مجتمع سعودي لما ينفتح بعد على تأثيرات الخارج. فكانت تفرض على كل الأئمة والوعاظ والدعاة ومقيمي

(٢٤) حسام تمام، «الإخوان المسلمون والسعودية الوهابية»، مرجع سبق ذكره.

الشعائر ومُدرسي اللغة العربية الاختبار في العقيدة الوهابية للتأكد من أن الشخص ليس أشعريًّا في العقيدة أو صوفيًّا، بل يعتقد المعتقد السلفي، وإلا كان يتم ترحيله أحيانًا؛ فكان المُدرس أو الإمام يدرس هذا أو يتعلمه ويقوله تقية، بل وصل الأمر أحيانًا إلى فرض خلع الزي الأزهري على الدعاة والأئمة المنتدبين باعتبار الأزهر معقل الأشعرية؛ لذلك اتجهت هذه الموجة نحو تأكيد المعتقد الإخواني السلفي باتجاه يقترب من السلفية الوهابية خاصة في نَفَسها المتشدد تجاه الآخر الديني حتى داخل الإطار الإسلامي.

وتسربت السلفية إلى الإخوان في سياق سياسي واجتماعي دقيق داخل المملكة، فوجود النساء والأسر الإخوانية في بيئة مغلقة نقل إليها تدريجيًّا المزاج السلفي وتمظهراته الظاهرة للعيان مثل النقاب والتشدد في الملبس بشكل عام، وقلَّت مساحات الانفتاح على الفنون والآداب وأنماط الحياة التي كانت معروفة ومقبولة لدى الإخوان.

فالإخوان، في مصر، كانوا في غالبيتهم من أبناء الطبقة الوسطى ومن متعلمي الريف المتنورين، ولم يُعهد عنهم أنهم تميزوا بنمط حياة مختلف عن بقية المصريين وإن كانوا بدَوا محافظين، فلم تكن بيوتهم تخلو من مظاهر تدل على الانفتاح؛ يذكر مثلًا أن أحمد الملط كان لديه بيانو في منزله قبل أن يصبح نائب المرشد فيما بعد، وكانت نساء الإخوان يظهرن بإيشارب بسيط على الرأس. هذا تغير على نحو واضح عندما كان الوضع في مصر يتجه نحو التأثر اللافت بتفاعلات الحقبة السعودية.

ثانيًا: في مصر

لقد كانت المملكة في حالة صعود سياسي بفعل الفورة البترولية ودورها في حرب ١٩٧٣؛ خاصة حين انكسر المشروع القومي الناصري بعد هزيمة ١٩٦٧ ووفاة عبد الناصر عام ١٩٧٠، ثم الانفراجة التي عرفتها العلاقات المصرية السعودية بعد حرب ١٩٧٣ على قاعدة التصدي للمد الشيوعي السوفياتي في المنطقة. ثم إن دور مصر الديني كان يتراجع هو الآخر حين شُل دور الأزهر وانسحب من المشهد الديني العربي والإفريقي أيضًا لصالح النفوذ البارز الذي بدأت السعودية تلعبه على صعيد نشر الوهابية خارج حدودها بما في ذلك مصر.

لقد بدا أن المشهد الديني في مصر كان هو الآخر بصدد الميل إلى سلفية في السلوك؛ فقد عمل عدد كبير من المصريين في السعودية والخليج عمومًا فتأثروا بنمط الحياة هناك وإلى مصر نقلوا الكثير من مظاهره، والأهم من ذلك، نقلوا جزءًا كبيرًا من التكوين الديني السلفي. لنلاحظ مثلًا كيف انتشرت أشرطة القرآن الكريم المسجلة بأصوات سعودية مثل الحذيفي والسديس والعجمي لاحقًا لتحل محل كبار القراء والمرتلين المصريين أمثال عبد الباسط عبد الصمد والحصري والمنشاوي وغيرهم.

وساهمت سياسة الباب المفتوح في عهد السادات بدءًا من السبعينيات في حالة من الانفتاح، وإن تم على مراحل متزامنة؛ فالانفتاح السياسي الذي جاء مع تجربة المنابر في الاتحاد الاشتراكي عام ١٩٧٦ كان قد تزامن مع انفتاح على الغرب (الذي أدى من ضمن ما أدى إليه إلى مسلسل السلام مع إسرائيل)، وسادت في مصر حركة إعلامية واسعة اهتمت خصوصًا بفتح عديد من الملفات السابقة لعهد السادات ومن ضمنها ملف الإخوان المسلمين المعتقلين. لكن أهم أوجه الانفتاح كانت في المجال الديني بشكل خاص، فقد توفرت في تلك الفترة حرية في ممارسة التدين والتعبير عنه لم تكن معهودة سابقًا بسبب ظروف التجنيد الثوري التي قام عليها النظام التحديثي الناصري، وكان انفتاح المجال الديني إشارة إلى الرغبة في التنفيس عن حالات الاحتقان الشديد التي أعقبت الهزيمة في ١٩٦٧ خاصة مع تراجع الثقة في المشروع القومي؛ هكذا توفرت بنية من الفرص ستسمح بولادة جديدة للحركة الإسلامية.. لكن بنَفَس سلفي واضح.

السلفية المصرية.. الجماعات الإسلامية في جامعات مصر

لقد مثَّل شباب الجماعات الإسلامية[٢٥] من طلبة الجامعات المصرية مع بداية

(٢٥) نواة الجماعات الإسلامية كانت في الغالب جمعيات دينية تأسست في الجامعات؛ إما تابعة للجان الثقافية في الاتحادات الطلابية أو منفصلة عنها. وقد تحولت تدريجيًا إلى كيانات نشطة في العمل الإسلامي عندما سيطر الطلبة فيها على اتحادات الطلبة عبر الانتخابات ليتمكنوا من ممارسة عملهم بحرية. وتأسست أول جماعة إسلامية في كلية طب قصر العيني في جامعة القاهرة، وفي الإسكندرية تأسست أول جماعة إسلامية في كلية الهندسة، ثم امتدت إلى باقي الجامعات المصرية. أما مصدر اسم الجماعة الإسلامية الذي ظهر أول مرة عام ١٩٧٣ فيرجح أنه جاء على منوال الجماعة الإسلامية في باكستان، حيث كانت

السبعينيات جيلًا إسلاميًّا كاملًا تعددت مسارات بناء المعتقد لديه، لكن على قاعدة اشتركت كلها في السلفية. فقد كان جيلًا تفتح مبكرًا على تعددية في المراجع الفقهية والفكرية من مثل محمد الغزالي ومحمد أبو زهرة وسيد سابق ويوسف القرضاوي، وغيرهم كعيسى عبده والبهي الخولي وكمال أبو المجد ممن كانوا يمثلون مدرسة الاعتدال والوسطية، إضافة إلى كتابات سيد قطب وأبو الأعلى المودودي في الفكر السياسي ومفهوم الثورة والتغيير الجذري. لكنه بدا، بالرغم من ذلك وإضافة إليه، جيلًا، كما تشير إلى ذلك شهادات شخصيات مهمة في الإخوان، ذا تكوين سلفي بحت يقوم على المنهج السلفي الجدالي النقدي في مجال العقيدة والفقه؛ وهو تكوين تم بناؤه في سياقات داخلية وخارجية ممتدة.

فقد كان الدعم الذي كانت تقدمه الهيئات الدينية السعودية الرسمية وغير الرسمية (هيئة كبار العلماء، ووزارة الأوقاف والشئون الدينية، وإدارة الوعظ والإرشاد والإفتاء...) للجماعات الإسلامية في جامعات مصر إحدى قنوات العلاقات السعودية الإخوانية التي بقيت مستمرة وتمثل ذلك أساسًا في طبع ونشر وتوزيع كميات هائلة لعناوين مختلفة من كتب السلفية الوهابية. واستفادت الاتحادات الطلابية في الجامعات من رحلات جماعية للحج والعمرة التي كانت أحد أهم روافد الفكر الوهابي إلى مصر فكانت تعود معها وخلفها أرتال من الكتب الدينية الوهابية المجانية التي تحمل طابع «يهدى ولا يباع»، وقد ذهب في هذه الرحلات غير المكلفة معظم قيادات الجماعات الإسلامية وممثليهم بحيث كانوا يمكثون شهورًا فيما بين رمضان وموسم الحج فيجدون لدى علماء الوهابية السعودية ترحيبًا وحظوة، وربما التتلمذ على يدَيْ أبرز مشايخها؛ كابن باز والعثيمين، لدرجة اعتبارهم امتدادًا لهم في مصر(٢٦).

كتب المودودي منتشرة بين الطلبة في تلك الفترة. اشتهر من طلبة السبعينيات الذين شكلوا الجماعات الإسلامية عدد كبير ممن يشكلون اليوم الجيل الثاني في جماعة الإخوان وبعضهم يحتل مواقع قيادية على نفس منوال المرحلة التي قادوا فيها الجماعات في السبعينيات أمثال عبد المنعم أبو الفتوح ومحمود غزلان وعصام العريان في القاهرة، وحامد الدفراوي وخالد داود وإبراهيم الزعفراني في الإسكندرية.

(٢٦) راجع شهادة الطبيب الشيخ ياسر برهامي - الذي يُعد قطبًا من أقطاب مدرسة الدعوة السلفية في الإسكندرية، وكان أحد مؤسسي الجماعة الإسلامية في جامعتها في السبعينيات، وهو الآن أحد رموز المنهج السلفي، على موقع «الإسلاميون» في:

كما كان المكوِّن السلفي في البيئة المصرية حاضرًا؛ فجماعة أنصار السنة كانت قريبة جدًّا من الفكر الوهابي، وكان مؤسسها حامد الفقي أول من نقل رموز السلفية الوهابية إلى مصر. وسنجد أن أغلب من حاضروا لطلبة الجماعات الإسلامية في الجامعات كانوا ينتمون لهذه الجماعة. ثم كانت المكتبة السلفية المهمة التي كان يملكها محب الدين الخطيب في القاهرة(٢٧) التي شكلت مصدرًا هامًّا مد طلاب هذا الجيل بالأدبيات السلفية التي كانوا يتدارسونها(٢٨)، بل ويعيدون طبعها ونشرها بأثمان زهيدة. يكفي أن نعرف أن سلسلة كتيبات «صوت الحق» التي أسستها الجماعة الإسلامية في القاهرة(٢٩) ساهمت في إعادة طبع ونشر الكثير من الكتب السلفية كان بعضها لرموز سلفية سعودية، مثلما كان بعضها للمصري عبد الرحمن عبد الخالق.

بدأت المسائل الفقهية المعتادة في الفكر الوهابي بالظهور في خلال هذه الفترة، كمثل العلاقة بين الرجل والمرأة ومسألة الفصل بينهما، والموقف من الموسيقى والفنون بشكل عام وكذا الآداب، بل ووصولًا إلى كرة القدم. كما ظهر الضيق بالخلاف والمخالفين سواء من داخل الإطار السني أم من خارجه؛ فظهرت النقاشات والمعارك الفقهية بين شباب الجماعات الإسلامية وبين شيوخ في الأزهر وصلت أحيانًا إلى

---

http://islamyoon.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1252188116162&pagename=Islamyoun%2FIYALayout

(٢٧) كان البنا يتردد على المكتبة السلفية التي يملكها محب الدين الخطيب في القاهرة في شبابه وقبل أن يؤسس جماعة الإخوان حين كان موضوع الإصلاح على أوجِه؛ لذا لا عجب أن البنا عرَّف جماعته منذ البدء بكونها دعوة سلفية.

(٢٨) اتجهت القراءات الأولى لشباب الجماعات الإسلامية نحو كتب العقيدة والتوحيد، وكان أهمها كتب ابن تيمية منها: «رفع الملام عن الأئمة الأعلام»، و«اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم»، ثم كتاب «التوحيد» لمحمد بن عبد الوهاب، و«معارج القبول» لحافظ الحكمي، و«نيل الأوطار» للشوكاني في الفقه، ثم كتاب «الاعتصام» للشاطبي، و«الحد الفاصل بين الكفر والإيمان» لعبد الرحمن عبد الخالق.

(٢٩) طبعًا لم يكن الكتاب السلفي وحده مناط اهتمام السلسلة التي صدر منها أيضًا «رسالة المؤتمر الخامس» للشيخ حسن البنا. و«المصطلحات الأربعة» و«نظرية الإسلام السياسية» لأبي الأعلى المودودي. و«هذا الدين» و«المستقبل لهذا الدين» لسيد قطب، وكذلك فصول من كتبه أو بعض رسائله مثل «لا إله إلا الله منهج حياة»، وأيضًا «الطريق إلى الله» للشيخ محمد متولي الشعراوي، و«تفسير سورة الفاتحة» للإمام ابن القيم، و«حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة» للشيخ ناصر الدين الألباني. وكان لمحمود غزلان؛ القيادي في الإخوان حاليًا، دور كبير في إصدار السلسلة واختيار موضوعاتها وصياغتها.

درجة اتهامهم بالممالأة، بل وبينهم وبين بعض الشيوخ الذين واظبوا على الاستماع إلى علمهم كمحمد أبو زهرة[٣٠]. فغلبت روح المحافظة والتشدد في مواجهة الرؤية السائدة تجاه كل ما اعتبر ابتذالًا من وجهة النظر السلفية التي كانت تركز على مسائل الشكل والهَدْي الظاهر بنفس اهتمامها بمسائل العقيدة الأكثر تزمتًا.

ولم يكن تاريخ الدعوة منذ نشأة الحركة الإسلامية في العشرينيات قد طرح مسائل الخلاف بهذه الحدة. يكفي مثلًا أن ننظر إلى موضوع لباس المرأة الذي لم يكن حاضرًا إلا ما تعلق منه بمحاربة مظاهر العُري والابتذال الذي تشترك فيه كل القُوى الاجتماعية، بل إن نساء الإخوان وبناتهم كُنَّ يرتدين ملابس لا تختلف كثيرًا عن ملابس المجتمع المصري المحافِظ ويكتفين بإشارب بسيط على الرأس (وكان هذا أحد موضوعات النقد التي وجهها الطلبة للإخوان لاحقًا)، لكن المزاج السلفي الذي أُقحم في الساحة المصرية المجتمعية نَقَل حجاب المرأة ومن بَعده النقاب السلفي إلى دائرة القضايا «الشرعية» الأساسية التي اعتبرت خلافية مع المجتمع كما مع الإخوان. فظهرت فكرة «اللباس الشرعي» الذي كان مختلفًا في جامعة الإسكندرية أولًا حيث نشطت الدعوة السلفية بقوة بين الطلبة ومنه انتقل إلى جامعة القاهرة قبل أن يتم تعميمه على الجامعات المصرية، ومنها إلى باقي المجتمع المصري[٣١]. وهو نفس الجدل الذي كان يطال مسائل أخرى وإن بدرجة أقل مثل إطلاق اللحية بالنسبة للرجال، أو التواجد جنبًا إلى جنب مع الفتيات في المدارس والجامعات والقبول بهن كمُدرسات وأستاذات، بل وحتى متابعة التلفزيون أو مشاهدة كرة القدم.

وعلى هذا النحو شكَّل الرافد السلفي بوابة أخرى للروح الانعزالية[٣٢] التي مثلتها

---

(٣٠) وردت تفاصيل أكثر دقة في مذكرات خالد داود (قيد النشر، إعداد وتحرير الباحث) بشأن الخلاف والاختلاف مع مَن لم يكونوا يرونه على المنهج السلفي؛ سواء ما تعلق بالمظاهر البادية للعيان كالحجاب واللحية أم الجدال الفقهي مع شيوخ الأزهر وغيرهم. وخالد داود هو أحد مؤسسي الجماعة الإسلامية في الإسكندرية وممن اختاروا الالتحاق بالإخوان منتصف السبعينيات.

(٣١) حسام تمام، «الإسلاميون ولباس المرأة: من الحشمة إلى الحجاب ثم النقاب»، الأخبار اللبنانية، عدد ٢ من نوفمبر ٢٠٠٩.

(٣٢) ترتبط فكرة العزلة الشعورية عن مظاهر الابتذال في المجتمع ـ كما عن نظام الثورة التي اعتُبرت غير إسلامية رغم انتماء عدد من الضباط الأحرار إلى الإخوان، بل وأيضًا أولئك الذين ساندوا الثورة في مواجهة الإخوان ـ ترتبط على نحو واضح بفكر سيد قطب اللاحق. لكننا سنلاحظ أن مفهوم المفاصلة

بدايات هذا الجيل في أوائل السبعينيات من القرن العشرين؛ إذ توافقت مع اتجاه عام نحو المحافظة. بحيث أضيفت إليها رغبة عارمة في التغيير تحولت لاحقًا إلى سعي «إيديولوجي» لبناء مجتمع بديل على أساس من الإسلام.

فقد كانت خبرة العمل السري العسكريتاري القائم علي ثقافة السمع والطاعة وقِيم الجندية التي توارثها جيل من الإخوان، منذ سنوات ما قبل ثورة يوليو وتجربة النظام الخاص في المرحلة البنَّاوية، حاضرة بقوة في المناخ المصري آنذاك. ويُعد مصطفى مشهور وكمال السنانيري من أبرز رموز النظام الخاص شبه العسكري. إضافة إلى الرافد القطبي الذي كان قويًّا لدى الإخوان الذين عاصروا الفترة الممتدة بين سنوات ١٩٥٤ و١٩٦٥ وقت ضرب المشروع الإخواني للمرة الثانية. ولا بد من التفريق بين «نوعين من القطبيين» الذين أنتجتهم المرحلة القطبية: الأول هم الذين أصروا على التمسك بأفكار سيد قطب حين عقدت الجماعة محاكمات داخل السجون في عهد عبد الناصر لتنقيح الأطروحة الإخوانية، وأبرز رموزهم ممن فصلتهم الجماعة عن صفوفها أحمد عبد المجيد عبد السميع وعبد المجيد الشاذلي، أما الثاني فهم مجموعة الإخوان الذين تأثروا بفكر سيد قطب لكنهم انصاعوا للحركة التي قامت بها الجماعة لمحاصرة الأفكار القطبية التي اعتُبرت خروجًا عن خط المرشد الأول والمؤسس حسن البنا، لكنهم بقوا مع ذلك محتفظين بتوجهات وإن كانت لا تقول بالتكفير والجاهلية والحاكمية لكنها تخفف منها على نحو مسألة الاحتفاظ بأهمية وحدة الصف واستمرار الجماعة عبر «بناء الجيل القرآني الفريد» والعزلة الشعورية في مجتمع ابتعد عن نص الإسلام الصحيح. ويُعد من أهم رموز التيار القطبي داخل الإخوان منذ تلك الفترة جمعة أمين وصبري عرفة الكومي. وهو ما سيؤدي إلى تيار خليط جَمَع بين ميول نحو العسكرة والسرية والقطبية مهَّد لظهور ما نسميه التيار القطبي في داخل الجسم الإخواني(٣٣)؛ الذي

الذي تقوم عليه العزلة الشعورية كان قد ورد في إنتاجات قطب المتقدمة؛ ففي أوائل سنة ١٩٥٤ كان سيد قطب قد أورد فكرة المفاصلة في النشرة التي كان يقوم بتحريرها بعنوان «الإخوان في المعركة» والتي لم يعرف مكان صدورها.

(٣٣) وكان هؤلاء الذين خرجوا من السجون قُبيل منتصف السبعينيات هم من قادوا محاولات حثيثة لاستقطاب شباب الجماعات الإسلامية في الحركة الطلابية النشطة لأجل الانضمام إلى جماعة الإخوان المسلمين. ويبدو

سيسير وينمو ويستمر جنبًا إلى جنب مع كبار الإخوان ممن عاصروا المرحلة البنَّاوية والذين خرجوا من السجن كهولًا [٣٤].

السلفية الإخوانية الجديدة.. مخاض التحول ومرحلة التأسيس

هكذا، فقد تعزز المد السلفي في مصر بفعل مزاج سلفي مجتمعي وطلابي آخذ في الانتشار كرد فعل على نمو مظاهر الابتذال في تلك الفترة[٣٥]، لكن أيضًا بفعل تراجع الأطروحة الإخوانية بعد ضرب مشروعها وكوادرها وهياكلها التنظيمية، وشكَّل هذا التداخل المستوى الثاني في مسار الموجة الثانية من تسلف الإخوان بحيث حدث بينهما ما يشبه التعاضد لكن «تنظيميًّا»؛ بين مكونات سلفية وأخرى قطبية، لكن أيضًا بعودة واضحة لتيار العمل العام[٣٦] بعد مرحلة الركود في العهد الناصري.

فقد كان الجسم الإخواني الممتد والمنهك بفعل الضربات الناصرية في ١٩٥٤ ثم ١٩٦٥ بحاجة إلى ضخ دماء جديدة، وكان شباب الجماعات الإسلامية يُشكلون ضمانتها الفعلية[٣٧]، ومنذ لحظة التفاوض الأولى التي جرت لاستقطاب هؤلاء

أن التقارب الفكري الذي يقترب من التشدد بين تيار عسكري سري وقطبي إخواني وبين شباب ذي تكوين سلفي متشدد قد شكَّل عاملًا مساعدًا في تسريع مسار الانضمام إلى الحركة الإخوانية التي كانت قيد إعادة البناء.

(٣٤) وفي مثل هذه الفترة كان كبار الإخوان ممن عاصروا الفترة البنَّاوية كهولًا أو شيوخًا أمثال عباس السيسي وعمر التلمساني وفريد عبد الخالق وغيرهم. وقد أصبح الشباب من الجماعات الإسلامية يُكنون لهم احترامًا بالغًا بعد خروجهم من السجون فيما اضطلع الإخوان بجهد واضح في تخفيف جموحهم وحدتهم وربما سلفيتهم عمليًّا وتدريجيًّا أيضًا، خاصة أنه لم يكن لدى الإخوان منذ مرحلة البنا طبقة من العلماء قد تضطلع بمهمة تدريس هؤلاء أو تفقيههم.

(٣٥) شهدت الفترة من بعد هزيمة يونية ١٩٦٧ وطوال السبعينيات موجة من الأفلام التجارية التي اتسمت بالابتذال.

(٣٦) نذهب إلى القول هنا إن تيار العمل العام وإن لم يكن قد تبلور بهذا الوصف قبل مرحلة الثمانينيات إلا أنه كان موجودًا منذ تأسيس الجماعة الإخوانية في عهد البنا بوصفها جمعية خيرية تجمع بين النشاطات الدعوية والاجتماعية، ولها حضور مجتمعي تحوَّل لاحقًا إلى حضور سياسي تكثف مع تطورات السياق المصري وظروف الاحتلال.

(٣٧) تم الانضمام فعليًّا تقريبًا بين سنوات ١٩٧٥ و١٩٧٦ بعد سلسلة من اللقاءات التي جمعت بين الإخوان وقادة الجماعات الإسلامية من الطلبة. سنلاحظ أنها نفس الفترة التي استقر فيها وضع الإخوان ونستدل

الطلاب داخل الإخوان جرى التفاوض على طبيعة السلفية الإخوانية على نحو ما؛ فمن كانوا يسمون بشباب الصحوة اتهموا الإخوان بالتفريط والتساهل الديني وإهمال أمور العقيدة والبحث فيها، وبأنهم ليسوا سلفيين لا سيما في مسائل الهَدْي الظاهر كإطلاق اللحية والموقف من الفنون والآداب وخلافه. وقد دفع ذلك كبار الإخوان إلى الابتعاد ضمنيًّا عن تعريف البنا للجماعة (وللعقيدة السلفية لديه كما رأينا)، لكن على قاعدة مجاراة الشباب المندفع نحو السلفية والتسليم لهم(٣٨).

والواقع أنه حين نجح الإخوان في ضم القطاع الأكبر من هؤلاء كانت السلفية تثبت أقدامها وتملأ فراغ المنظومة الإخوانية، يكفي أن نعرف أن أول طبعة لكتاب قواعد المنهج السلفي لمصطفى حلمي كانت في دار نشر يملكها الإخوان(٣٩)، وهي التي صارت تُعرف بدار الدعوة في الإسكندرية. كما سلموا لهم في الهَدْي الظاهر فاضطرت قيادات الإخوان إلى إطلاق اللحية والتزام كل السنن الظاهرة، وعلى رأسهم مصطفى مشهور مرشد الجماعة لاحقًا وعباس السيسي وغيرهما. وحين عاد الإخوان إلى إصدار مجلة الدعوة؛ لسان حال جماعتهم، عام ١٩٧٦، وهي المجلة التي كانت تصدُر من أيام حسن البنا وتوقفت بفعل الملاحقة التي تعرضت لها الجماعة، بدا أن تماهيًا كان يحدث بين الإخوان والمنهج السلفي بالنظر إلى ما كانت تحويه من آراء وأفكار أقرب للخطاب السلفي منها لدعوة الإخوان؛ فشملت كلامًا في عقد الذمة وحرمة بناء الكنائس ولزوم دفع الجزية ووجوب تطبيق الشريعة دون تقييدها برضا

على ذلك بصدور العدد الأول من مجلة الدعوة في عام ١٩٧٦ أيضًا. وهي المجلة التي كانت تصدر من أيام الشيخ حسن البنا قبل أن تتوقف ويُسمح للإخوان بإعادة إصدارها. وقد كتب فيها أعلام فكرية وفقهية منهم الشيخ يوسف القرضاوي والأستاذ علي جريشة، وفتحي يكن من لبنان أيضًا، إضافة إلى شيخ الأزهر آنذاك الإمام عبد الحليم محمود.

(٣٨) راجع شهادة ياسر برهامي على موقع «الإسلاميون»، /http://islamyoon.islamonline.net/servlet Satellite?c=ArticleA_C&cid=1252188116162&pagename=Islamyoun%2FIYALayout ،

وأيضًا «مذكرات عبد المنعم أبو الفتوح: شاهد على تاريخ الحركة الإسلامية في مصر (١٩٧٠-١٩٨٤)»، إعداد وتحرير حسام تمام، دار الشروق ٢٠١٠.

(٣٩) والتي كان يديرها عبد الحكيم خيال ومحمود شكري، وفيها صدر أهم كتاب وقتها حاول التنظير للسلفية من أستاذ في الفلسفة الإسلامية.

حاكم ولا محكوم، وبحرمة الغناء والموسيقى؛ ولهذا يبدو أيضًا أن محتويات المجلة شكّلت مصدرًا مُهمًّا لشباب الجماعات الإسلامية (أو جيل إسلاميي السبعينيات) لا سيما في النصف الثاني من السبعينيات حين تكثفت جهود الإخوان لضمهم إلى صفوف الجماعة(٤٠).

ويبدو أن مسار التفاوض حول انضمام الجماعات الإسلامية كان سببًا في حدوث انشقاق في الحركة الإسلامية التي كانت تشهد نشأتها الثانية في تلك الفترة. فأولئك الذين تأثروا بالمكوِّن السلفي الوهابي في مجال الفقه والعقيدة اختلفوا مع الآخرين حول الانضمام للإخوان ثم رفضوه؛ رفضًا لم يكن عقائديًّا بقدر ما كان رفضًا لهيمنتهم على حركة اعتبروا أنْ ليس لهم فضل فيها، فأسسوا مدرسة الدعوة السلفية في الإسكندرية عام ١٩٧٦، ثم لما عكفوا على بناء إيديولوجية تميزهم اختاروا السلفية الوهابية فصاروا يمثلون المدرسة السلفية العلمية(٤١)، ثم كان هناك من شباب الجماعات الإسلامية من تأثروا بالرافد القطبي وبالمودودي في الفكر السياسي فبنَوا فِكرًا متشددًا وانعزاليًّا وثوريًّا حاكميًّا تجسد مع صالح سرية وعبد السلام فرج لاحقًا في تنظيمَي الجهاد والجماعة(٤٢)؛ المصري المنشأ لكن بعمق عقدي سلفي. ثم تأثر القسم الكبير منهم، أخيرًا، بالغزالي والقرضاوي وبالتيار المنفتح على المشاركة في النظام لدى الإخوان وهي الكتلة الأكبر التي انضمت فعليًّا إلى الإخوان، لكن أيضًا بعمق عقدي سلفي ليُشكِّلوا ما سنعتبره كتلة «السلفيين الإخوانيين».

(٤٠) يفرد عبد المنعم أبو الفتوح جزءًا خاصًّا من حديثه في مذكراته (التي حررها الباحث) لهذا الدور الذي لعبته مجلة الدعوة أواخر السبعينيات.

(٤١) وأشهرهم في الإسكندرية محمد إسماعيل وأحمد فريد وسعيد عبد العظيم وياسر برهامي؛ وكلهم كانوا طلبة في السبعينيات قبل أن يُصبحوا أهم رموز السلفية في مصر. وكانوا قد أسسوا الجماعة الإسلامية في الإسكندرية رفقة زملائهم ممن اختاروا الانضمام للإخوان أمثال حامد الدفراوي وخالد داود وإبراهيم الزعفراني وغيرهم. ونجد في القاهرة أسماء مَن تحولوا نهائيًّا للسلفية مثل أسامة عبد العظيم وعبد الله سعد الذي كان نشطًا جدًّا في جامعة الأزهر، وكانوا ممن أسسوا الجماعة في القاهرة ورفضوا أيضًا فكرة الانضمام إلى الإخوان حين شاع الأمر في نهاية السبعينيات.

(٤٢) أبرزهم مجموعة الجهاديين الذين أسسوا تيار العنف في المنيا وأسيوط وعلى رأسهم كرم زهدي وأسامة حافظ وناجح إبراهيم وعاصم عبد الماجد وعصام دربالة. راجع مذكرات عبد المنعم أبو الفتوح، وأيضًا مذكرات خالد داود، تحرير الباحث (قيد النشر).

هكذا، سيحدث التلاقح الإخواني السلفي الأهم داخل مصر بحيث أثرت هذه المكونات السلفية في أفكار قادة هذه الجماعات وأعضائها ونقلَهَا عدد كبير منهم ممن انضموا لاحقًا إلى جماعة الإخوان في نهاية السبعينيات، فتأثَّر فكر الإخوان بالفكر الوهابي السلفي كما لم يحدث من قبل.

لقد تجلت السلفية الإخوانية «الجديدة»، على غرار المنطق السلفي، في نزعة نقضية تجاه المكوِّنات الإخوانية الأخرى التي ألمحنا إليها في البداية، والتي نُظر إليها بوصفها الآخر المخالف الذي رُفض بشدة؛ فكان المؤثر الصوفي أكثر المكوِّنات تضررًا بحيث تمت ضعضعته واتُّهم بكل نقيصة في تلك الفترة. ثم صار الآخر الأزهري الأشعري عنوانًا للانحراف الديني ومثالًا على المهادنة وممالأة السلطة. وحين وقعت الثورة الإيرانية لم يستطع الإخوان التحامًا مع أكبر حركة تغيير «إسلامي» في المنطقة بسبب التمدد السلفي في صفوفها. كما برزت إلى السطح قضايا خلافية ذات طابع فقهي بقيت محل نقاش طَوال عقد السبعينيات(٤٣).

مرحلة الثمانينيات أو كمون السلفية الإخوانية

لكن مصر كانت مشرعة على تغييرات متسارعة، وكانت القضايا الكبرى تُلهب المصريين؛ لذلك لم يكن للسلفية صدًى كبير في المنعرجات التاريخية الكبرى، لا سيما تداعيات الصراع العربي الإسرائيلي وبدايات التفاوض ثم رفض السلام ومعاهدة كامب ديفيد لاحقًا والتظاهر ضدها، ثم أفغانستان.. بل والموقف من السادات أيضًا. إضافة إلى أن مصر كانت تزخر بعدد كبير من العلماء والدعاة مثل عبد الحليم محمود ومتولي الشعراوي ومحمد الغزالي وأحمد المحلاوي وصلاح أبو إسماعيل وحافظ سلامة وعبد الحميد كشك وعبد الرشيد صقر ومحمود عيد وصلاح الصاوي وإبراهيم عزت، وكذلك بأساطين العمل العام من حزبيين وقانونيين وإعلاميين من كل

(٤٣) ليس هذا السبب الوحيد بالطبع، لكنه الأبرز على الأقل في السياق الفكري العقدي الذي نتكلم عنه، ثمة أسباب أخرى تتعلق بالدولة المصرية وموقفها من الثورة الإيرانية وقدرتها على عزل تأثيراتها على الحالة الدينية المصرية.

التيارات، كانوا يملأون الساحة السياسية والإعلامية المصرية، بل إنه غداة اعتقالات عام ١٩٨١ كان هناك قائمة تحفُّظ ضمت أكثر من ألف اسم يمثلون كل التيارات؛ بما يؤشر على ما كانت تعيشه مصر قبلها من حراك سياسي غير مسبوق.

في مثل ذلك المناخ كان لأطروحة الحضور في المجال العام من الزخم القوي ما لم تصمد أمامه أي ضغوط، حتى لو كانت سلفية؛ وذلك بالنظر إلى أن البيئة المواتية والفُرص المتاحة كانت تغري قطار العمل العام في الإخوان بالانطلاق، ولم يكن لدى السلفيين الإخوان من شباب الجماعات الإسلامية رفض لركوبه بافتراض أنها كانت أطروحة كامنة لدى السلفيين أيضًا. من ذلك أنه حين طُرح أول رفض وهابي مصري لانتخابات عام ١٩٧٦، وقتها ذهب الطلبة لبعض المشايخ وأفتى لهم الشيخ محمد نجيب المطيعي بجواز الانتخابات على عكس ما كان يقول به المنطق الوهابي. فدعم قادة الجماعات الإخوانيين مرشحين في انتخابات ١٩٧٦ منهم عادل عيد المحامي البارز وقادوا حملته في الإسكندرية تحت شعار «عودي يا مصر إسلامية».

وبدءًا من تلك الفترة، سيجسد هؤلاء (أي قادة الجماعة الإسلامية الإخوانيين) الحركة الطلابية التي قادت قطار العمل العام في جماعة الإخوان بداية من نهاية السبعينيات، وزاد من أهميتهم في الجسم الإخواني وسهل انضمامهم إليه أنهم كانوا قد انفتحوا مبكرًا على انتخابات الاتحادات الطلابية وسيطروا عليها في الجامعات، وتفاعلوا مع الحساسيات الثقافية الموجودة في الحركة الطلابية آنذاك، تمامًا مثلما كانوا يمارسون العمل الإسلامي ويقيمون صلوات العيد في الخلاء. لقد فرضوا حضورهم في المتاح لهم من مساحات مفتوحة للعمل العام قبل أن يبدءوا عمليًّا استراتيجية المشاركة في الانتخابات العامة مع بداية الثمانينيات حين استفادوا من سياسة المهادنة التي اتبعها نظام مبارك في تلك الفترة ليتكرس اندماجهم في الإخوان بشكل تام. وهو ما جعلهم محل انتقاد التيارين السلفيين الآخرين اللذين كان قد اكتمل تبلورهما أيضًا: الاتجاه الأول اتخذ صورة علمية في مدرسة الدعوة السلفية في الإسكندرية، فيما اتخذ الثاني طابعًا جهاديًّا عبر الجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد.

هكذا، يمكن أن نلحظ أن التأثير المتبادل بين الإخوان والسلفية تميز بصيغة يمكن

تحديدها؛ فبقدر ما كان التأثير الإخواني في السلفية الوهابية حركيًّا، بقدر ما كان التأثير السلفي لدى الإخوان إيديولوجيًّا. لذلك سنلاحظ من جهة أولى كيف أدى التلاقح الحاصل في الاتجاه الأول إلى نشأة فرعين حركيين في السلفية: أولًا عبر الفرع القطبي (نسبة إلى سيد قطب) الذي نتج عنه تيار جديد اصطُلح على تسميته بالسلفية الجهادية عبر فرع الإخواني الفلسطيني الشيخ عبد الله عزام، ثم تيار الصحويين السعوديين عبر فرع الإخواني السوري محمد سرور زين العابدين الذي دمج بين فكر العمل العام الإخواني وبين سلفية المعتقد في الوهابية.

وسنلاحظ من جهة أخرى، أن التلاقح الحاصل في الاتجاه الثاني والذي أنتج ما سنسميه «جيل السلفيين الإخوانيين» كان عميقًا وممتدًّا وذا وتيرة متسارعة لكنها ظلت كامنة ضامرة تخضع لحركة مد وجزر فرضتها طبيعة السياق المصري في العقود التالية أولًا، ثم طبيعة هوية الإخوان أنفسهم ثانيًا.

مرحلة التسعينيات وتحولات المشهد السياسي-الديني في مصر

يؤرخ بقضية سلسبيل سنة ١٩٩٢ لبداية استراتيجية المواجَهة بين النظام وحركة الإخوان؛ فالحركة التي تمتعت طوال عقد ونصف في عهد مبارك بحرية نسبية في ممارسة العمل العام بدأت تواجه متابَعة مستمرة حاصرت وجودها تدريجيًّا في معاقلها الرئيسية في النقابات المهنية والاتحادات الطلابية، وتقلصت حظوظها في المشاركات الانتخابية قبل أن تلاحق مؤسساتها الاقتصادية ومصادر تمويلها. ومع منتصف التسعينيات وتوقف المواجهات بين النظام والجماعة الإسلامية، كان المجال السياسي قد أُحكم تمامًا باتجاه منع الإخوان من الاستمرار في استراتيجية التمدد والمشاركة.

لم ينكسر أفق العمل العام تحت وقع تجدد ضربات النظام كما في الحالة الناصرية؛ فالمشهد الثقافي والفكري الفقهي أيضًا (مع القرضاوي والغزالي) خلال ما يقرب من عقدين ونصف كان يسير باتجاه حماية أُطروحة المشاركة بسياج من الاجتهادات التي وإن كانت تعقب الوقائع على الأرض ولا تسبقها غالبًا إلا أنها شكَّلت سدًّا منيعًا أمام

أي محاولة للانسحاب من العمل العام، سواء من داخل الإخوان أو استجابة لنقد من خارجهم. فأفتى يوسف القرضاوي بأن الأحزاب في السياسة كالمذاهب في الفقه، ونظَّم محمد سليم العوا أمر غير المسلمين في الدولة الإسلامية، وحلَّ طارق البشري مشكلة المواطنة الكاملة، وحلَّ فهمي هويدي مشكلة الأقباط باعتبار أنهم «مواطنون لا ذميون»، وكان محمد الغزالي صخرة ضد «الفقه البدوي» وكتب عن المرأة المسلمة. لكن مع منتصف التسعينيات كان أغلب هؤلاء قد غاب تأثيره (تُوفي الغزالي وجاد الحق والشعراوي وخالد محمد خالد، وأيضًا عادل حسين لاحقًا)، أو تراجع حضوره (مثل البشري والعوا وهويدي) قبل أن يتحول هؤلاء لاحقًا إلى أطراف في التعقيدات المرعبة التي انفتح عليها المشهد المصري وعلى رأسها المسألة الطائفية. يُضاف إليها التعقيدات الإقليمية التي أعقبت حرب الخليج الثانية بحيث تشظت الحركة الإسلامية ما بين مؤيد لصَدَّام ومعارض له، وعلا الخلاف فيما بين فروعها في الدول، فكان عاملًا آخر في ضعف المركز الإخواني المصري ونمو تأثير الفروع الخليجية لا سيما في الكويت.

لقد أدى ضرب الإخوان ومحاصرة وجودهم في النقابات والاتحادات الطلابية والجمعيات ومصادرة مؤسساتهم الاقتصادية وتضرر الشبكات المجتمعية المرتبطة بها، ثم أخيرًا محاصرة المساجد، أدى إلى جانب عوامل أخرى، إلى تراجع تزامن مع انفتاح المشهد الديني المصري على فواعل جديدة وأخرى كامنة شكَّلت السلفية أهمها. فسطع نجم مدرسة الدعوة السلفية في الإسكندرية وأنصار السنة الأقل ميلًا منها للأدلَجة. وبزغ فجر الدعاة المستقلين الذين ملأوا فراغ المساجد فظهر دعاة أمثال ياسين رشدي في جامع المواساة في الإسكندرية، وعمر عبد الكافي شحاتة في جامع أسد بن الفرات في القاهرة. وتلتهم مرحلة الدعاة الجدد الذين استفادوا من شيوع البث الفضائي بدءًا من النصف الثاني من التسعينيات. ثم اتسع المشهد تدريجيًّا باتجاه نمو التواجد السلفي في المساحات التي تراجعت فيها الأطروحة الإخوانية: فبقيت المساجد السلفية ورموزها الذين ضاعفوا عملهم الدعوي في غياب واضح لدعاة مؤهلين ينتمون للإخوان بعد أن كانت السياسة قد استهلكتهم. ثم اتسعت اللائحة لاحقًا فظهرت حركات إحياء للتراث وشبكات مساجد ومؤسسات اقتصادية متوسطة، ثم استثمارات في البث الفضائي الذي أصبح سلفيًّا بامتياز أيضًا.

وحين زاد الطلب على التدين والمعرفة الدينية بدا أن القاعدة الاجتماعية للجماعة الإخوانية وجمهورها المفترض صار يميل إلى المحافَظة والاقتراب من الأُطروحة السلفية تماشيًا مع المزاج الديني للمجتمع المصري، لا سيما من جيل التسعينيات ممن انضموا إلى الحركة في ظروف وسياقات اتسمت بزيادة الإقبال على المعروض السلفي والنزوع نحو المحافظة؛ وهذا يعني أن التغييرات الجديدة في الجماعة إنما تمثل بشكل ما تلبية لطلب واسع في المجتمع المصري على المحافظة وليس بالضرورة انقلابًا ضد التوقعات المنتظرة. لا عجب أن تظهر رموز سلفية إخوانية جمعت بسلاسة بين التركيبتين أمثال محمد حسين عيسى القيادي التاريخي في الإسكندرية، وجمال عبد الهادي الأستاذ في جامعة الأزهر، وعبد الخالق الشريف المسئول البارز في قسم نشر الدعوة.

تحولات التثقيف والتنظيم والإيديولوجيا.. تداعيات التسلف في جماعة الإخوان

هكذا، لم يكن الانقسام الذي حصل في الحركة الإسلامية الناشئة عام ١٩٧٦ بسبب مسألة الانضمام إلى جماعة الإخوان قد وصل إلى درجة من الحدة؛ فالسلفية التي ثبتت أقدامها في منظومة الإخوان ستظل كامنة إلى أن تستفيد من انفتاح المجال الديني المصري على فاعلين وأدوات بث وانتشار على النحو الذي ذكرنا. وهي في هذه المرة ستعيد ملء الفراغ الإخواني في نفس المناطق السابقة: في ميدان التثقيف والتأطير، وعلى المستويات التنظيمية، وبالنتيجة، في استجابات الحركة الإخوانية إيديولوجيًّا.

إخوانيون في الدعوة السلفية: جيل الدعاة المتسلفين!

ربما يكون ميدان الدعوة أكثر المجالات وأيسرها لتمدد السلفية داخل الإخوان. فالأدبيات السلفية كانت قد دخلت مقررات الإخوان داخل السجون الناصرية في الستينيات من القرن العشرين. لقد كان تذاكرها وتدارسها جزءًا من أدوات التأطير وشد اللحمة داخل الاعتقال؛ تمامًا مثلما جرى التشديد على التمسك بالذكر الحنيف وحفظ

القرآن وتلاوته كسبيل لتنمية قدرات الصبر والاحتمال لدى الإخوان(٤٤). كما يمكن ربط ذلك أيضًا بسياق المرحلة داخل جماعة الإخوان؛ وهو السياق الذي ارتبط على نحو واضح بمحاولة الجماعة النأي بنفسها عن أطروحات الجاهلية والتداعيات التي أعقبت فكر سيد قطب في تاريخ الحركة؛ وقد يكون هذا مَلْمحًا يفسر اتجاه الجماعة نحو تبني الأدبيات السلفية التي كانت تُعنى بالتفسير والعبادات والأخلاق فتبتعد بطبيعتها عن الصِّدام مع الأنظمة.

ورغم أن السلفيين كانوا قد استقلوا بالرافد السلفي حين أسسوا مدرسة الدعوة السلفية في الإسكندرية منشئين بذلك تيار السلفية العلمية في مصر عام ١٩٧٦، إلا أن الرافد السلفي ظل قائمًا وإن كان كامنًا في صفوف الحركة. ومنذ منتصف التسعينيات تقريبًا ستستجيب المنظومة الإخوانية لتنامي موجة التدين السلفي لدى قطاعات كبيرة من القواعد الإخوانية لا سيما من الشباب المنضم حديثًا إلى الحركة. على هذا النحو سيظهر شيوخ إخوانيون لكن بزي ونكهة سلفية تكاد تكون خالصة وهم في الغالب يُعبرون عن انتعاش الرافد السلفي في تكوين الكثير من الإخوان خلال مرحلة السبعينيات من تاريخ الحركة.

سيبرز شيوخ الإخوان السلفيين في كثير من الأحيان من جيل حديث لكنه جمع غالبًا بين التكوين العلمي «المدني» وبين العلم الشرعي الذي حازوا عليه إما في مصر أو في المملكة العربية السعودية، هذا أولًا. وثانيًا سوف يستفيد هؤلاء من ادوات نشر الدعوة السلفية نفسها، من فضائيات ومواقع إلكترونية، بحيث يجدون فيها احتفاء وحظوة. وثالثًا، لا يتضمن ذلك بالضرورة خروجًا عن الإخوان بقدر ما يعكس تداخل الجوانب التربوية والتثقيفية في الجماعة مع المنظومة الدعوية السلفية التي ستمدها بالمبادئ العامة.

على هذا النحو سيبدأ الإخوانيون «المتسلفون» بحضور، بل وتقديم برامج حوارية

---

(٤٤) راجع شهادة د. «ياسر برهامي»؛ أبرز شيوخ الدعوة السلفية في الإسكندرية على موقع «الإسلاميون»، في:
http://mdarik.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1252188116278&pagename=Islamyoun%2FIYALayout#ixzz0svtPmgw7

وتثقيفية ودينية ارتبطت بهم على القنوات ذات التوجه السلفي ويتفاعلون، بل وينافسون نجومية دعاتها. يظهر مثال صفوت حجازي (ولد عام ١٩٦٣) الذي قدم برنامج «زمان العزة» على قناة الناس الفضائية، ويشارك في برنامج فضفضة الشهير الذي تقدمه القناة ذات التوجه السلفي. وقد مكث صفوت حجازي، الذي بدأ وعلا نجمه في دعوة الإخوان المسلمين، فترة في السعودية ما بين عمل ودراسة امتدت لسنوات قبل أن يعود لمصر عام ١٩٩٨. وتفتح قناة الناس أبوابها أيضًا لشيوخ إخوانيين فضلوا ميدان التاريخ على نحو الدكتور راغب السرجاني (ولد عام ١٩٦٤)؛ رئيس مجلس إدارة مركز الحضارة للدراسات التاريخية بالقاهرة(٤٥)، والذي يشرف على موقع قصة الإسلام(٤٦)، يقدم الدكتور راغب السرجاني أكثر من برنامج على قناة الناس منها برنامج «قرار جريء» عن تاريخ الصحابة، وآخر أسبوعي عن «تاريخ الإسلام» ثم برنامج «نقطة صِدام» وفيه رصد للتحديات التي تواجه المسلمين في تركستان والتبت وجنوب السودان وإفريقيا. وهكذا تمتد اهتماماته الدعوية بذلك من تاريخ الإسلام إلى القدس إلى الحجاب(٤٧) إلى الخروج من الإحباط في توليفة فريدة من الفكرة الإخوانية والسلفية؛ لكنه كتب على نحو لافت في موضوع الشيعة وحزب الله في لبنان حيث برز توجه سلفي مخالف بشدة تصل لدرجة الحدة(٤٨)، بينما يركز الدكتور جمال عبد الهادي على تاريخ الانتصارات التي حققها الإسلام في «صفحات من التاريخ»؛ وهو برنامج أسبوعي تعرضه القناة يشكل عودة واضحة إلى زمن العصر الذهبي للإسلام.

---

(٤٥) راجع موسوعة الإخوان المسلمين على موقعها في الإنترنت:
http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%B1%D8%A7%D8%BA%D8%A8_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%B1%D8%AC%D8%A7%D9%86%D9%8A

(٤٦) http://www.islamstory.com، وتظهر فيه توليفة مهمة من الاهتمامات، لكن النَفَس السلفي فيها غالب بوضوح من حيث التركيز على البُعد العقدي ونقاط الخلاف والاختلاف الخالي من المهادنة، على الرغم من انتماء الشيخ للإخوان.

(٤٧) راجع مقالة الدكتور راغب السرجاني على الموقع الرسمي للإخوان المسلمين في:
http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?Page=1&ArtID=55709&SecID=323

(٤٨) راجع أهم مقالاته على موقع طريق الإسلام في:
http://www.islamway.com/?iw_s=Scholar&iw_a=articles&scholar_id=361

وألف الشيخ محمد حسين عيسى (ولد عام ١٩٣٧) أكثر من ٤٠ مؤلفًا في الفقه والاجتماعيات والأسرة والتربية والدعوة، وشغل منصب رئيس المكتب الإداري للإخوان المسلمين في الإسكندرية. الشيخ محمد عيسى يحتل ركنًا مهمًّا في المكوِّن التربوي في جماعة الإخوان التي انضم إليها عام ١٩٦٧ بحيث احتفظ بميول تربوية دعوية ظلت وفية للرافد السلفي الذي تكوَّن فيه نهاية الستينيات حين كان الإخوان غائبين عن الحياة السياسية والدينية في مصر(٤٩)، ويظهر ذلك بوضوح في محتوى موقعه على الإنترنت(٥٠).

ولم تتردد الجماعة عام ٢٠٠٥ في ترشيح الشيخ حازم صلاح أبو إسماعيل(٥١) في انتخابات مجلس الشعب عن دائرة الدقي أمام الوزيرة السابقة آمال عثمان حيث اكتسح نتائج الانتخابات على الرغم من الإعلان الرسمي عن فوز منافسته. ورغم ما يوصف به الداعية من كونه ابنًا لدعوة الإخوان المسلمين وعضوًا بجماعتها إلا أنه يبدو أقرب إلى الدعوة السلفية حتى في مظهره ولباسه، بحيث يقدم هو الآخر برامج أسبوعية على قناة الناس السلفية على نحو برنامجي «التبيان» ومن بعده برنامج «لقاء» وبرنامج «فضفضة».

أما الشيخ عبد الخالق الشريف فيبدو الأكثر تأثيرًا وأهمية من بين شيوخ الإخوان المتسلفين؛ فهو داعية إخواني، وعضو الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ومدير مركز «منارات» للدراسات الإسلامية، وأحد مؤسسي جمعية الدعوة الإسلامية ببني سويف. ويقدم الشريف برنامج حوارات على قناة «الحافظ» ذات التوجه السلفي، وإن ظل المكوِّن السلفي في خطابه لا يزال مضمرًا، لكن تأثيره يظل بالغ الأهمية باعتباره مسئولًا في قسم نشر الدعوة في الجماعة، وممن يعطون أهمية قصوى لركن الدعوة

---

(٤٩) راجع الحوار الذي أُجري مع الشيخ على الموقع الرسمي للإخوان المسلمين على الإنترنت في: http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=23911&SecID=270

(٥٠) الموقع الرسمي للشيخ محمد حسين عيسى على الإنترنت: http://www.nfaes.com؛ وتظهر فيه الغلبة للمسائل الفقهية والدعوية، وغياب واضح لمواضيع أو نقاشات ذات طبيعة حركية إخوانية.

(٥١) وهو نجل الشيخ صلاح أبو إسماعيل الداعية والعالم الأزهري القريب من جماعة الإخوان المسلمين الذي دخل البرلمان المصري من عام ١٩٧٦ حتى وفاته عام ١٩٩٠.

في الحركة الإخوانية[٥٢] بشكل ينافس الجهود السلفية في هذا المجال، مما ينطوي على إمكانية واضحة لتسرب الخطاب السلفي الدعوي الذي يفرضه منطق الدعوة الآن لدى جمهورها المفترض والذي صار يميل أكثر فأكثر إلى المحافَظة.

هكذا يظهر كيف أن أهم مصادر التثقيف والدعوة بين الإخوان أصبحت تأتي من رموز مزدوجة سلفية إخوانية؛ بحيث صار الدعاة والشيوخ المتسلفون أشبه بحلقة وصل بين الإخوان وبين السلفية.

لقد كان ميدان الدعوة مجالًا مهمًّا لتنافس الأطروحتين الإخوانية والسلفية بسبب ثلاثة عوامل متداخلة؛ أولًا: لأجل استقطاب جمهور بدا من الواضح أنه صار الآن مشتركًا بعد نمو الطلب على التدين والمعرفة الدينية التي لا ترتبط ضرورة بالتنظيم بقدر ما تتبع القنوات الفردية[٥٣]. ثانيًا: لأن المعين الثقافي الذي تنهل منه القواعد الإخوانية الآن، وكنتيجة للعامل الأول، يبدو خاضعًا لمحتوى هجين يقع بين الفكرة الإخوانية التي تهتم بجوانب سياسية حركية، وبين الدعوة السلفية التي تُغلِّب الاهتمام بأسئلة العقيدة والخلاف العقدي وأمور اللباس والمظهر والعلاقات الاجتماعية بشكل عام. وثالثًا: لأن انفتاح قنوات التثقيف الإخوانية على وسائل الاتصالات الحديثة، بما فيها ذات التوجه السلفي، فتح قضايا المحلي والعالمي على منطق الحجاج والصِّدام العقدي على نحو مسائل العلاقة مع الشيعة والموقف من إيران، ووضع المسلمين في العالم، والفتاوى التي تخص القضية الفلسطينية وقطاع غزة، وغير ذلك من القضايا؛ وكلها مواضيع ظهر فيها المكونان؛ السلفي والإخواني بقوة دون أن يحسم الميزان لأحدهما بوضوح كافٍ[٥٤].

---

(٥٢) كما يظهر من الحوار الذي أُجري معه على الموقع الرسمي للإخوان المسلمين على الإنترنت. راجع نص الحوار في:

http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=9174&SecID=270

(٥٣) مثل محتوى قسم الفكر والتربية في موقع ملتقى الإخوان، راجع:

http://www.ikhwan.net/vb/forumdisplay.php?f=17

(٥٤) راجع مثلًا نص الحوار الذي أُجري مع الشيخ عبد الخالق الشريف على موقع إخوان الدقهلية، وبالتحديد في السؤال المتعلق بموضوع الجهاد في:

http://dakahliaikhwan.net/viewarticle.php?id=303

رغم ذلك يمكننا أن نفترض أن هذا التنافس انتهى ليصب في صالح الرافد السلفي الذي أنعشه تيار الدعاة الإخوانيين المتسلفين في إصرارهم على تأكيد الانتساب إلى الدعوة السلفية(٥٥)؛ مما أدى بالضرورة إلى تبني نقاشاتها العامة واستخدام منابرها الدعوية (من فضائيات ومواقع إلكترونية سلفية، مع ما يتضمنه ذلك من إكراهات قد تمس بالضرورة الخطاب الإخواني)، بل وانتهى إلى الزي السلفي في أكثر الأحيان.

انتعاش السلفية.. الانعكاسات التنظيمية

على هذا النحو، لم تكن التركيبة التنظيمية الداخلية الإخوانية بأقل قدرة على الاستجابة لهذا التحول في المشهد الديني فخرجت إلى السطح مكوناتها السلفية الضامرة؛ ما تبقى من جيل الشيوخ المتسعودين منذ مرحلة الستينيات أولًا، لكنهم ظلوا أقل تأثيرًا في المسار الإخواني العام؛ ثم جيل الطلبة السلفيين الإخوانيين الذين ينتمون لسنوات السبعينيات والذين خاضوا معارك العمل العام وانغمسوا في الحياة العامة، فحاصروا بذلك سلفيتهم التي ظلت رغم ذلك في حالة كمون.

لكن أقوى التمظهرات ستكون لجهة عمليات الفرز الداخلي في الجماعة بحيث سيكون لظهور المكون السلفي في الإخوان دور بالغ الأهمية في الإفصاح عن مكونات وتيارات تعتمل داخل الجماعة، بدأت تفقد قدرتها على التعايش في الجسم الإخواني الممتد وإن لم تكن قد وصلت بعد لحالة الصراع.

ليس من السهل إجراء فصل تحليلي واضح بين تيارات الجماعة التي تتداخل جيليًا واجتماعيًا وإيديولوجيًا بشكل كبير(٥٦). فالتنظيميون لا ينتمون فقط إلى

---

(٥٥) راجع نص الحوار الذي أجراه مع الداعية، الموقع الرسمي للإخوان المسلمين، وفيه إحاطة بالموقف من أهمية الدعوة، وإشارة ضمنيًا إلى الرغبة في توسيع مجالاتها لدى الجماعة بعد تغول العمل السياسي فيها خلال السنوات الأخيرة؛ رغبة دَفَع إليها بالدرجة الأولى انتعاش الجهود السلفية في نفس المجال. راجع نص الحوار في:

http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=9174&SecID=270

(٥٦) بالرغم من ذلك يتبنى الباحث أُطروحته الخاصة بشأن التمايز الذي حدث خلال المسار التاريخي الذي أورده في هذه الورقة؛ بحيث نتج عن عملية الانضمام الكُبرى لجيل إسلاميي السبعينيات إلى الحركة

الحرس القديم في الجماعة ممن تبقوا من كبار الإخوان، بل إن كثيرًا منهم هم من جيل السبعينيات من شباب الجماعات الإسلامية آنذاك وحتى من أجيال أحدث. لكن التطور الحاصل هو في تداخل يحصل الآن بين التيار القطبي الذي ما زال أسير مقولات العزلة الشعورية وبناء «الجيل القرآني الفريد» في تكوينه وتربيته بإزاء المجتمع الذي يُنظر إليه باعتباره جاهليًا أو فيه من الجاهلية، وبين الأفكار التنظيمية التي تُولي أهمية بالغة للتماسك التنظيمي وتتحكم في عمليات الفرز والتصعيد، وبين التوجهات السلفية الصاعدة التي تسير نحو مزيد من المحافظة. وسيظهر تأثير هذا التداخل الثلاثي جليًّا في مراحل مفصلية مرت بها الجماعة في السنوات القليلة الماضية.

لقد شكَّل برنامج الحزب الذي صاغه الإخوان عام ٢٠٠٧ علامة مهمة في علاقة الحركة بمكوِّناتها الداخلية؛ بحيث سيساهم البرنامج في إماطة اللثام عن كثير من التفاعلات الداخلية التي أحاطت بالنقاش حول مواد خلافية أصبح فيها موضوع المرأة والأقباط، فجأة، أساسيًّا. وكان البرنامج السياسي الذي طرحته الجماعة عام (٢٠٠٧) لحزبها السياسي المفترض، المحطة الأهم في ضرب التعايش الداخلي بين تيارَي الإصلاح والتنظيم داخل الجماعة. فقد طرح التيار الإصلاحي رؤية سياسية قوامها التحول إلى الحزبية والفصل بين الدعويّ والسياسي في الحركة والانفتاح على الخطابات الغربية الداعية إلى الإصلاح[٥٧]، إضافة إلى القبول بالمشاركة

الإخوانية ثم قيادتهم للمشاركة السياسية للحركة بدءًا من عام ١٩٨٤ خلال الانتخابات التشريعية، ومن ثَمَّ تفاعل التيار الناتج مع سياقات النظام المصري ومكونات السياسة فيه، وأطياف المجتمع المختلفة، ووسائل الإعلام والاتصال بدءًا من الحوارات الصحفية على الفضائيات إلى استحداث مواقع على الإنترنت؛ نتج عنه حدوث تمايز تدريجي وبوتيرة متسارعة امتدت تجربتها على مدار عشرية كاملة من منتصف الثمانينيات إلى منتصف التسعينيات، بين هذا التيار الذي نعتبره تيار العمل العام في الإخوان، وبين تيار ظل ممسكًا بمفاصل التنظيم وقنوات التصعيد وأقنية التربية والتكوين في الجماعة. ويمكن هكذا أن تتمدد أجيال الحركة ومكوناتها الإيديولوجية وانتماءات أعضائها الاجتماعية والجغرافية على طول هذا التقسيم الثنائي الكبير الذي استفاد من سياقات إعادة بناء الجماعة في السبعينيات أولًا، ومن سياق سياسة المهادنة خلال الثمانينيات، ثم من سياق الانفتاح السياسي بين سنوات ٢٠٠٤ و٢٠٠٧.

(٥٧) شكَّلت العلاقة مع الغرب لا سيما مع الولايات المتحدة الأمريكية مادة غنية للنقاشات الإخوانية الداخلية التي أُطلقت فيها تهم العمالة للأمريكان والرغبة في الوصول إلى السلطة على الدبابات الأمريكية ضد رموز التيار الإصلاحي في الإخوان كعبد المنعم أبو الفتوح وعصام العريان. وقد حدث ذلك على

السياسية وما يستتبعها من حقوق المواطنة الكاملة بما فيها حقوق التصويت والترشيح للمرأة(٥٨)، لكن ذلك تم في ظل مناخ اتسم بالانسداد السياسي بحيث شكَّل لحظة حاسمة سمحت للتيار التنظيمي ببدء معركته لانتزاع كل مناطق النفوذ السابقة للتيار الإصلاحي، ثم نزع الشرعية عن هذا التيار ثم التدخل مباشرة بتغييرات حاسمة في البرنامج السياسي، بإضافة المادتين الشهيرتين اللتين تمنعان المرأة والأقباط من الترشح وتفرضان رقابة دينية على أداء المجلس التشريعي.

وتحولت الانتخابات الداخلية في الإخوان إلى أداة للفرز التنظيمي الذي كان لا بد أن يطال الأفكار الإصلاحية التي كانت قد نتجت عن سياق المشاركة في الحياة السياسية منذ ثلاثة عقود ثم تعمقت بعد انتخابات ٢٠٠٥؛ ففي منتصف عام ٢٠٠٨ جرت الانتخابات التكميلية لمجلس شورى الإخوان، وقد انتهت بسيطرة واضحة لتيار يُمسك بمفاصل التنظيم نجح بعدها في تصعيد خمسة أعضاء جُدد إلى مكتب الإرشاد؛ أعلى مستوى تنظيمي في الحركة وجهازها التنفيذي القوي، كانوا جميعًا ينتمون لنفس التيار. وفي انتخابات ديسمبر ٢٠٠٩ كان التنظيميون قد أحكموا سيطرتهم على مكتب الإرشاد بحيث لم يبق فيه من أصوات إصلاحية سوى عصام العريان الذي جرى احتواء توجهاته الإصلاحية عبر تصعيده للمكتب (بعد أن خرج أهم رموزها محمد حبيب وعبد المنعم أبو الفتوح). وانتهت عملية ترتيب البيت الإخواني بانتخاب محمد بديع مرشدًا ثامنًا للجماعة الإخوانية في يناير ٢٠١٠؛ وهو أيضًا ينتمي إلى التيار القطبي التنظيمي. يتضمن الأمر إذن مزيدًا من التشدد على المستوى التنظيمي بحيث يبدأ التيار التنظيمي ومسئولوه حملة تنظيمية تهدف إلى مزيد من الضبط والربط والتشدد في معايير

وجه الخصوص في سياق انطلاق مشاريع الإصلاح الأمريكية، ولكن أيضًا عقب الصعود السياسي اللافت الذي حققه حزب العدالة والتنمية الإسلامي التوجه في تركيا.

(٥٨) ولم يكن هذا التحول مرتبطًا بحدث مشروع البرنامج في ٢٠٠٧ فحسب، بل كان النقطة الفاصلة في سياق مراجعة مواقف سابقة للإخوان بخصوص مسألة المشاركة السياسية للمرأة، ففي عام ٢٠٠٠ اعترض سلفيو الإخوان حين رشح الإخوان الأخت جيهان الحلفاوي في الانتخابات البرلمانية عن دائرة الرمل بمحافظة الإسكندرية، ثم عادوا ليجددوا رفضهم للفكرة حين رشح الإخوان مكارم الديري في الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٥ عن دائرة مدينة نصر بالقاهرة وتحلقوا حول الإخواني السابق عبد الستار فتح الله سعيد الأزهري الذي يبدو أنه متأثر بسيد قطب.

التصعيد والترقِّي داخل الجماعة لمصلحته،؛ ذلك لأن وضعية المواجهة التي تخوضها الجماعة مع النظام تعطي الأولوية للحفاظ على وحدة الجماعة واستقرارها وتجعله أولوية مطلقة، بحيث تساهم في هذه الحالة في زيادة تماسكها التنظيمي.

وأدت نتائج الانتخابات الداخلية إلى احتجاجات من تيار الإصلاحيين داخل الجماعة وقلق من النخب الفكرية والسياسية خارجها بسبب ما اعتبره كثيرون، حتى من الإخوان أنفسهم، «اختطاف» لجماعة الإخوان من قِبَل التيار القطبي الذي أحكم سيطرته التنظيمية على قيادة الجماعة وتولى أبناؤه أهم مواقعها التنظيمية، وعلى رأسها منصب المرشد العام واثنين من نوابه الثلاثة. لقد اعتبر محمد بديع ومحمود عزت وجمعة أمين أهم رموز ما بات يُعرف بالتيار القطبي داخل الجماعة في إشارة إلى امتدادات تاريخية في خبرة الجماعة فكريًّا من خلال استحضار فكر سيد قطب. فقد أدى الانشقاق الفكري الذي عانته الجماعة عام ١٩٦٥ لبداية فعلية لتبلور تيار قطبي بداخلها بقي متأثرًا بأفكار قطب المرجعية مثل الحاكمية وبناء طليعة منعزلة تقود التغيير الجذري. وحتى عندما عقدت الحركة لمن عرفوا بالقطبيين محاكمات داخل السجون لمحاصرة ما اعتبرته خروجًا فكريًّا عن خط الجماعة خاصة حين أصدرت كتابها الشهير «دعاة لا قضاة»، فقد بقي عدد منهم يشكلون امتدادًا لهذا التيار، وهو بالطبع تيار مختلف عن نظيره القطبي الذي ما زالت له امتداداته داخل الجماعة ممن تبقى من تنظيم ١٩٦٥، وأبرزهم المرشد الجديد (الثامن) محمد بديع، والرجل الحديدي محمود عزت، وصبري عرفة الكومي؛ ممن قاموا بتوطين الفكر القطبي داخل الأطروحة الإخوانية.

السلفية داخل الإخوان.. من الدعوة التوفيقية إلى الأرثوذكسية الجديدة

وسنلاحظ أن الاستجابة لهذه التطورات التنظيمية والفكرية ستكون إيديولوجية بالأساس لتطال مسائل ظلت إلى اليوم بعيدة عن منطق الحجاج العقدي؛ وهي استجابات تتمظهر في الأحداث الهامة التي يواجِه فيها الإخوان قضايا خلافية متجددة ذات علاقة بالآخر الإسلامي، على نحو موضوع التشيع حيث اشتبكت قيادات إخوانية

في مكتب الإرشاد في النقاش الذي طال وجهات نظر عقدية حين فجَّر يوسف ندا القيادي الإخواني بالخارج مسألة طبيعة الخلاف بين الإخوان والشيعة(٥٩) على خلفية مسألة العلاقة مع إيران ومشروعها. وقد توافقت في ذلك، وبشكل لافت، رؤية سلفية(٦٠) (محمود غزلان) وأخرى قطبية (جمعة أمين)؛ وكلاهما عضوان في مكتب الإرشاد وهو أعلى مستوى تنظيمي في الحركة (تاريخيًّا، كان محمود غزلان طالبًا في السبعينيات وأشرف على سلسلة صوت الحق، أما جمعة أمين فقد سُجن مع قطب عام ١٩٦٦ ثم عمل في الندوة العالمية بالسعودية وهو مَن كتب الرسالة الداخلية «عليك بالفقه واحذر من الشرك» حول الإخوان والشيعة). ثم سنجد الاشتباك مع شيخ الأزهر بشكل مباشر في موضوع النقاب الذي تحول فجأة إلى قضية إسلامية رغم أن النقاب لم يكن طرحًا إيديولوجيًّا للحركة منذ نشأتها.

وهكذا، ظهر السلفيون الكامنون والسلفية الكامنة ثم تعاظَم المكوِّن السلفي وتمظهراته خاصة في مسألة الهَدْي الظاهر فبدأت معارك جديدة متجددة حول مسائل النقاب واللحية والتشدد في الملبس بشكل عام؛ أربعة فقط من أصل خمسة عشر عضوًا بمكتب الإرشاد غير ملتحين (صار عصام العريان الآن ملتحيًا). ثم ظهر انتشار النقاب بين الأخوات والتأكيد عليه في الأسر. كما ظهرت الالتباسات السلفية في أزمات ملاحقة الكتب والأعمال الفنية ومسائل الرقابة(٦١).

---

(٥٩) راجع: يوسف ندا، الإخوان والشيعة، على موقع «الإسلاميون» في:
http://islamyoon.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1237706064091&pagename=Islamyoun%2FIYALayout&ref=left_bar، ثم المقال الذي رد به على مقال محمود غزلان القيادي في مكتب الإرشاد: يوسف ندا، خلاف الإخوان والشيعة في الفروع وليس في الأصول، في:
http://islamyoon.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1237706058003&pagename=Islamyoun%2FIYALayout&ref=body

(٦٠) راجع رد محمود غزلان على مقالة يوسف ندا على موقع «الإسلاميون» في: محمود غزلان، الإخوان والشيعة مرة أخرى، في:
http://mdarik.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1239888177382&pagename=Islamyoun/IYALayout

(٦١) وفيما يتصل بالآداب والفنون، اتهم سلفيو الإخوان القيادي الإخواني عبد المنعم أبو الفتوح في عقيدته حين زار نجيب محفوظ وطالبه بإعادة نشر أولاد حارتنا؛ بحيث اعتبروا ذلك خروجًا على العقيدة،

لقد جرى في الجانب الإيديولوجي تحول كبير في المنظومة الإخوانية على مدار نصف قرن نقلها من الإطار التوفيقي الجامع إلى الإطار السلفي الذي يُغلب الاهتمام بالنقاء العقائدي وما يفرضه ذلك من حجاج وصِدام ما بين التيارات والأفكار والممارسات التي لا يراها متفقة مع الكتاب والسنة. وهذا يعني أن الإخوان الذين عُرفوا طوال عهدهم بتعايشهم مع المكونات الثقافية للمجتمع يتجهون اليوم نحو الانفصال تدريجيًّا عن التراث الإخواني.

فالتمدد السلفي الذي يطال مسألة اللباس والفنون والآداب والموسيقى يتجه نحو تركيزها في طابع مفارق للمجتمع يبتعد عن كل ما هو ثقافي وينفي اختلافات التاريخ والجغرافيا، ويركز على مسألة النقاء التي يجب أن تكون موحدة ومشتركة. وهو بذلك ينفي مسألة الاختلاف والتعدد على أساس من أن القيم الإسلامية النقية تفترض الإجماع والاجتماع عليها؛ يظهر ذلك مثلًا في مسألة النقاب الذي اعتُبر نموذجًا للباس الشرعي الوحيد المقبول اجتماعيًّا، وهو نفس التحول الذي كان قد طال مسألة الحجاب الفضفاض في السبعينيات عندما بدأت السلفية تثبت أقدامها في المنظومة الإخوانية. في هذه الحالة فإن المكونات التي شكلت مادة للصراع الثقافي لدى الإخوان (وليسوا الإسلاميين الوحيدين)، وفي علاقتهم بالفاعلين الآخرين، يجري الآن تنميطها وتوحيد الرؤية بشأنها تدريجيًّا ليس نحو المحافظة وحسب، بل نحو مزيد من الأرثوذكسية. وهذا ما يفسر حدة الاختلاف الذي بدا في مسائل النقاب ومناهج التعليم الديني وصولًا إلى الموقف من الأقليات والتشيع، ومن ثَمَّ الاشتباك مع شيخ الأزهر وقبله مع الشيخ يوسف القرضاوي الذي كان يُعد حتى وقت قريب مرجعًا أول للحركة(٦٢).

وخطب عبد الستار فتح الله سعيد في مسجد إخواني يتهمه في عقيدته. بل وانتقدوه بسبب نقده لأفكار سيد قطب في شكل «تعاضد» سلفي قطبي للدفاع عن فكر سيد قطب.

(٦٢) ويبدو أن المواجهات الكلامية والخطابية بين سلفيي الإخوان وقطبييهم أيضًا مع شيوخ، كانوا يمثلون مصدرًا للرأي والاجتهاد والفتوى بالنسبة للحركة، تسجل عودة واضحة؛ فقد انتقدت الآراء التي أطلقها الشيخ يوسف القرضاوي حين نقد سيد قطب وقال إن بعض أفكاره فيها تكفير وخروج على أهل السنة. بل وتعرض الشيخ يوسف القرضاوي إلى رد قد يوصف بالعنيف حين ساند خيار تصعيد القيادي الإخواني عصام العريان إلى عضوية مكتب الإرشاد، وصرح بأن الإصلاحيين يُحاصَرون في جماعة الإخوان، راجع

ويعكس هذا تحولًا طال الأرثوذكسية الإخوانية التي انتقلت من استعادة الهوية الإسلامية في مواجهة الوافد في الثلاثينيات والأربعينيات نحو مفهوم الحاكمية في مواجهة الدولة والمجتمع في السبعينيات. قبل أن تتجه نحو التركيز على فكرة الدفاع عن الأخلاق العامة من داخل مؤسسات النظام في التسعينيات ووصولًا إلى أرثوذكسية سلفية مفارِقة للثقافة وللمجتمع على نحو ما يحدث اليوم(٦٣).

ولأن حالة الحصار التي يفرضها النظام على الجماعة تحسبًا للاستحقاقات الانتخابية القادمة ستظل أهم العوامل التي ستؤمِّن استمرار التماسك التنظيمي والمواقف المبدئية من النظام، فلا يبدو أن السلفية الإخوانية «الجديدة» ستقف ضد المشاركة السياسية بالمعنى العام، بقدر ما ستؤدي إلى تأثيرات سلبية ليس عبر تحويلها إلى وعظ فحسب؛ بل لأنها ستسبب إرباكًا في الفقه السياسي للجماعة بعد عقود من عمر تجربة تفاعلها مع الدولة والمجتمع بحيث ستكبح تقدم الجماعة في السنوات القادمة. ويقع على رأس هذا الإرباك موقف الجماعة من قضية المواطنة التي تعتبر أم القضايا السياسية والثقافية في مصر؛ ففي مشروع الإخوان لدستور إسلامي عام ١٩٥٣ كان من السهل حسم مسألة المواطنة، لتصبح بعد أكثر من نصف قرن من التطورات المتلاحقة أكثر القضايا التي سجلت فيها الجماعة تراجعًا على نحو ما ظهر في برنامج حزب ٢٠٠٧.

هكذا، تبدو ظاهرة تسلف الإخوان بشكل مزدوج، ظاهرة اجتماعية وفكرية ونتاجًا لحزمة عوامل داخلية وخارجية حاسمة ساهمت في تعميق تأثير السلفية الوهابية في الحركة الإخوانية، لكن الواضح أن النسخة السلفية الناتجة جاءت متأثرة بالسياق المصري الفكري والاجتماعي أكثر منه بالوهابية.

رسالة محمود غزلان إلى القرضاوي على موقع «الإسلاميون» في: محمود غزلان، رسالة مفتوحة إلى الدكتور يوسف القرضاوي، في:

http://mdarik.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1256034073772&pagename=Islamyoun/IYALayout

(٦٣) راجع الفصل المهم الذي أفردته سلوى إسماعيل لمفهوم الصراع الثقافي وعلاقته بالأرثوذكسية الدينية في مؤلفها بالإنجليزية:

Salwa Ismail, **Rethinking Islamist Politics, Culture, Islamism and the State** (London: I.B.Tauris,2002), pp. 58 - 81

فقد أدت العقود النفطية التي اجتاحت مصر وامتدت من أوائل السبعينيات إلى منتصف الثمانينيات إلى موجة من الهجرة المصرية والإخوانية نحو دول الخليج وبشكل خاص نحو المملكة السعودية، وكانت أشبه بحركة سكان مهولة نقلت المزاج والمعتقد السلفي خارج المحضن الوهابي. وكانت البيئة المصرية مؤهَّلة لاستقبال الرافد الوهابي بفعل حالة الانفتاح الديني في عهد السادات وتراجع الأطروحة الإخوانية والتفاعلات التي كانت تموج بها فترة السبعينيات بعد انكسار المشروع القومي الناصري وتراجع موجة التحديث الذي صاحبته؛ وهي التحولات التي تزامنت بشكل واضح مع تعاظم الدور الإيديولوجي الخارجي للمملكة العربية السعودية الذي تمثل في إعادة توجيه المذهب الوهابي نحو الخارج.

لقد جاء التمدد السلفي إذن متزامنًا مع حلقة من المنعرجات التاريخية التي أدت إلى صعود التيارات التي توسَم بالمحافِظة، ليس تجاه قضايا الابتذال والتساهل الديني في الداخل المجتمعي فقط، بل أيضًا نتيجة انكسار المشاريع الإصلاحية القائمة على الصعيد الإيديولوجي، (الإخوان المسلمون في هذه الحالة)، وتراجع الحركات السياسية التي كانت تقود مشاريع التحديث (الحركة الناصرية في هذه الحالة). وهي تطورات عززت فُرص الصعود السلفي بقوة.

لكن تمدد المذهب السلفي في داخل المجتمع المصري وشباب الجامعات، ومن ثَمَّ نحو الحركة الإسلامية برمتها لم يشكل انتقالًا كاملًا، بل تأثر بسياق مصري كان يمتاز بتعددية وانفتاح وحركة مجتمعية متسارعة. لقد جرى جهد مجتمعي وثقافي لتأطير الفكرة السلفية الوهابية بفعل الخصائص الفكرية والاجتماعية في مصر قاد شيوخ الإخوان الجزء الأهم فيها بحيث نقلوها إلى الإطار التنظيمي وصبّوا فيها جوانب حركية وإيديولوجية وفكرية يصعب إغفالها على النحو الذي ذكرنا.

تفترض التطورات التي تم تناولها في هذه الدراسة أخيرًا أن الجماعة ستفقد كثيرًا من مرونتها ومن قدرتها على ضمان التنوع الداخلي في البيت الإخواني باتجاه مزيد من التنميط والمحافَظة الذي ستتعاضد فيه المكونات التنظيمية والقطبية والسلفية. وسيكون لبرامج التكوين والتربية والتأطير الثقافي الدور الأكبر لتلعبه في المرحلة القادمة.

الإخوان والجهاد والحركات الجهادية

في فاتحة عام ٢٠١٠ أثار أبو العلا ماضي؛ القيادي الإسلامي ووكيل مؤسسي حزب الوسط، الجدلَ مجددًا حول علاقة الجماعة بالعنف والعمل المسلح، حين كشف عما اعتبره دورًا للإخوان في العمل الجهادي في الشيشان إبان ذروة الحركة الانفصالية التي شهدتها المنطقة منتصف التسعينيات، كما كشف عن حديث، يعود لأواخر السبعينيات من القرن الماضي، للمرشد الخامس (مصطفى مشهور) تحدث فيه عن تنظيم سري للإخوان في الجيش على استعداد للتحرك لأجل الوصول للسلطة[١].

وإلى وقت قريب كانت علاقة الإخوان المسلمين بالعمل المسلح في طريقها للطي باعتباره من الماضي لولا التطورات التي شهدتها الجماعة في مصر والجدل الذي دار حول النتائج التي أسفرت عنها الانتخابات الداخلية الأخيرة للجماعة والتي عززت هيمنة التيار التنظيمي المحافِظ على التنظيم وهو التيار الذي ينتمي أبرز رموزه، ومنهم المرشد الجديد محمد بديع، لما يُعرف بتنظيم ١٩٦٥ والذي حاول التغيير المسلح لنظام الحكم الناصري، وكان يقوده سيد قطب صاحب أفكار الحاكمية والجاهلية

(١) نُشرت فكرة هذه الدراسة أولًا كمقال نُشر في صحيفة الشرق الأوسط (انظر: حسام تمام، في: **تناقضات الحركات الجهادية**، الشرق الأوسط، عدد ١١٣٨٥، ٢٩ من يناير ٢٠١٠). وقد تزامن نشرها مع التصريحات المثيرة للجدل التي أطلقها القيادي الإخواني السابق ووكيل حزب الوسط الجديد؛ أبو العلا ماضي، بشأن دور محتمل تكون قد قامت به حركة الإخوان المسلمين في مصر إبان الحركة الانفصالية التي قامت في منطقة الشيشان أواسط التسعينيات من القرن الماضي. وهو ما فتح نقاشًا مهمًّا بشأن علاقة الجماعة الإخوانية بمسألة العنف المسلح وموقفها من موضوع الجهاد المعولم واستخدام القوة في التغيير بشكل عام، وهو موضوع التفصيل في هذه الورقة.

والعزلة الشعورية، والموسوم باعتباره الأب الروحي لكل تنظيمات الرفض والعنف الإسلامية في أربعة العقود الأخيرة.

في هذا الإطار سنلاحظ أن موضوع استخدام القوة بالنسبة للحركة الإسلامية لا يزال موضوعًا لاستقطابات عديدة تخضع في كثير من الأحيان لمستويين اثنين يتعلقان بمحيط الحركة الداخلي حيث علاقتها بالدولة والمجتمع من جهة، وبموقعها على سلم الحركات الإسلامية التي تُبارك الجهاد العالمي من جهة ثانية. وغالبًا ما يكون المستويان في حالة من التعاضد على المستوى الإيديولوجي؛ إذ كلما زادت مساحة الإنتاج النظري المتعلق باستخدام القوة (أو بالجهاد) لدى الحركة كلما كانت فرص تحولها نحو الجهاد العالمي كبيرة (وهي نفس حالة حركة الجهاد في مصر التي شكَّل أعضاؤها نسبة كبيرة من جهاديي القاعدة[٢] منذ نشأتها أواخر التسعينيات مثلًا، أو الحركة الإسلامية المسلحة في الجزائر التي انتهت إلى التحالف مع القاعدة منذ ٢٠٠٧). على هذا النحو، هناك تساؤل كبير يطرح نفسه بشأن العوامل التي تدفع إلى اللجوء إلى استخدام العنف كوسيلة للعمل الإسلامي لدى جدول عمل حركة إسلامية بوصفها حركة اجتماعية دون غيرها من أدوات العمل الجماعي في مرحلة تاريخية ما، في هذه الحالة فإن التساؤل يحيل إلى السياقات التي تصير فيها القوة المسلحة محل تفضيل بحيث ترجع الحركة إلى الجانب الإيديولوجي لديها (والفقهي أيضًا في حالة الجهاد) الذي يتضمن تبريرًا للجوئها إلى استخدام العنف المسلح لتحقيق أهدافها.

سنلاحظ أن التناول النظري لموقع العنف المسلح لدى الإسلام السياسي يخضع تقريبًا لتوجهين كبيرين: يتم أولًا الاستناد إلى المصنفات الفقهية التي يُشكل بعضها أدبيات مركزية في الحركة الإسلامية مضافًا إليها آيات الجهاد في القرآن الكريم والأحاديث المرتبطة به؛ ومن ثَمَّ توليفة من المفاهيم التي تُشكِّل إيديولوجية عامة لدى الإسلام السياسي بحيث يُشكل الجهاد مكونها الرئيس. في هذه النظرة الماهوية

(٢) حسام تمام، هل تَراجَع النفوذ المصري في تنظيم القاعدة؟ نُشرت في شهر فبراير ٢٠٠٨ مع الذكرى العاشرة لتأسيس تنظيم القاعدة، طالع:

http://islamismscope.net/articles/251 - 2010 - 04 - 02 - 10 - 10 - 35.html

تكتسب العقيدة الإسلامية طابعًا يدعو إلى تأطير سلوكات الأفراد والجماعات لتلتزم بتعاليم الإسلام حتى لو تطلّب الأمر استعمال القوة[٣]. هذا التوجه يدفع بإيديولوجية الحركة وطبيعة الإسلام إلى صدارة التحليل[٤].

من جهة ثانية، تُركز المقاربة الاجتماعية على دراسة القواعد الاجتماعية للحركات الإسلامية بحيث يتم البحث في أولئك الذين تنجح الحركة في تعبئتهم وأصولهم الاجتماعية وانتماءاتهم الطبقية ووظائفهم الاقتصادية[٥]. فهم غالبًا ممن ينتمون إلى الطبقات المهمشة وممن ينحدرون من المناطق الريفية ويقيمون على تخوم المراكز الحضرية. فهم أقرب إلى العنف بحكم هذه الانتماءات التي تُغلِّب لديهم الشعور بالاغتراب وسط ثقافة حضرية تشهد ديناميات التحديث السريع بحيث تنافي القيم الريفية التي نشأوا فيها.

لكن دراسة إيديولوجية الحركة الإسلامية وقواعدها الاجتماعية لا يكفي للإلمام بموقع استخدام القوة في التغيير لديها. الإصرار على مضامين الجهاد الموجودة في الشريعة الإسلامية والتي تجعل من الجهاد مفهومًا شرعيًّا بنصوص قطعية الدلالة تستلهم منها الحركات الإسلامية موقفها ضد الآخر سواء في الداخل (النظام) أو الخارج (القوى الأجنبية)، لا تعطينا معلومات كافية عن الأسباب والعوامل التي تؤدي إلى تنزيل الجهاد في الواقع العملي في مرحلة تاريخية معينة. تمامًا مثلما لا تفسر التحولات والمراجعة التي تتم في مراحل أخرى.

كما أن واقع القواعد الاجتماعية للحركات التي تتبنى العنف وسيلة للتغيير لا تقدم تفسيرًا عن سبب لجوء حركات بعينها إلى استخدام العنف في حركتها نحو التغيير

(3) Mohammed M. Hafez and Quintan Wiktorowicz, Violence as Contention in the Egyptian Islamic Movement, in Quintan Wiktorowicz(ed.), **Islamic Activism : A Social Movement Theory Approach,** (Bloomington : Indiana University Press, 2004), pp.61 - 88.

(4) Salwa Ismail, **Rethinking Islamist Politics, Culture, Islamism and the State** (London : I.B.Tauris,2002)

(5) Saad Eddin Ibrahim, Anatomy of Egypt's Militant. Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings,nt. J. Middle East Stud. 12 (1980), pp.423 - 453.

دونًا عن الحركات الأخرى، فهناك حركات جهادية تفضل العمل في داخل الدول وتستهدف نُظم الحكم فيها، وحركات أخرى تفضل الجهاد العولمي وحركات عابرة للوطنية تجمع بين الاتجاهين.

الحالة المصرية إذن يمكنها أن تكون نموذجًا مُهمًّا لطرح التساؤلات السابقة؛ ففي حين اتجهت حركة الجهاد والجماعة الإسلامية نحو المنحى الجهادي منذ سبعينيات القرن العشرين حافظت حركة الإخوان المسلمين على اتجاه يكاد يكون ثابتًا حيال موقفها من استخدام العنف المسلح. لا تطرح هذه الدراسة الجوانب الإيديولوجية لحركة الإخوان المسلمين التي تعلل علاقتها بالحركات الجهادية سواء في الداخل أو في الخارج، كما لا تستهدف تتبع مضامين الجهاد لدى الحركة، لكنها تبحث في السياقات المحيطة بموقف الإخوان المسلمين من موضوع الجهاد والتحول إلى حركة جهادية بالمعنى الذي يتضمن استخدام العنف المسلح لتحقيق أهدافها في التغيير السياسي.

فالحركة الإخوانية التي تشهد منذ فترةٍ تحولات مهمة تُكرس عودة واضحة للأبعاد التنظيمية في الحركة منذ تصدر الرموز التنظيمية لمراتب القيادات فيها بعد الانتخابات الداخلية التي جرت عامي ٢٠٠٨ و٢٠٠٩، مضافًا إليها ميل الحركة المستمر إلى المحافظة وتماهيها مع خطاب سلفي متنامٍ في صفوفها وفي المجتمع المصري وإمكانيات التحالف «التصويتي» بين التيارين في الاستحقاقات المطروحة بعد الثورة وكلفة ذلك على إيديولوجية الحركة، ثم التغيرات التي تشهدها الحركة في علاقتها مع النظام السياسي المصري قبل وبعد سقوط مبارك، هذه التطورات تطرح تساؤلًا مُهمًّا حول علاقة الحركة بالعنف المسلح، وما إذا كانت الجماعة الإخوانية ستسجل عودة ضمن رؤيتها لمسألة الجهاد، أقله على مستوى الأجندة العالمية.

هناك ثلاثة متغيرات هامة نتصور أنها مسئولة عن موقف الإخوان من الجهاد، وبالتالي فهي ترسم حدود اعتماد الإخوان لفهم معين لموضوع الجهاد، ومن ثَمَّ مدى خضوعه، كفكرة وكمفهوم، لآليات المراجعة الفكرية لدى الحركة. سنلاحظ أن الفكرة الجهادية لدى الإخوان تتأرجح بين مراثي المرحلة البنَّاوية والقطبية،

وبين أطروحتَي الدولة والفكرة الأممية، أما التركيبة الداخلية للإخوان فتلعب الدور الأكبر في توجيه التحولات التي تطال إدراك الحركة لمضامين الجهاد المتأرجح بين هاتين الأطروحتين.

خضع مفهوم الجهاد لتطورات حثيثة منذ التقطته حركات الإسلام السياسي في القرن العشرين. انتقل تحديد مضامين الجهاد بفعل تمدد المجال الديني خارج نطاق العلماء والمؤسسات الدينية من أيدي أولئك الذين اضطلعوا تاريخيًّا بتفسير آيات الجهاد. لقد أدى الاحتكاك مع الحضارة الغربية، لا سيما البعثات التي وُجِّهت نحو الخارج في القرن التاسع عشر إلى انطلاق التساؤلات الأولى حول ضرورة الإصلاح الديني. وانتقلت هذه التساؤلات من إطارها النخبوي لتصُب في نطاق أكثر اتساعًا مع بداية القرن العشرين. ومع انطلاق موجة التحديث في العالم الإسلامي ونمو حركة التعليم العام كانت المعرفة الدينية تغادر أسوار المعاهد الشرعية وكليات علوم الدين والمؤسسات الدينية الرسمية ومن ضمنها موضوع الجهاد. وازداد الأمر اتساعًا مع تنامي استخدام وسائل الإعلام والاتصال الحديثة في عرض المعلومة الدينية ونشرها. فحدث أن ظهرت مضامين جديدة للجهاد تمتد من الجهاد المدني إلى الجهاد الإلكتروني.

خلال عقود القرن العشرين كانت العلاقة بالعنف المسلح ضمن رؤية الجهاد كفكرة نظرية تتحول إلى «بناء اجتماعي»؛ ففي كل مرحلة تاريخية كان عدد أزيد من الفاعلين يتدخلون في تحديد مضامينه ومكونات التعريف لديه، وربما كانت حركات الإسلام السياسي هي أكثر الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين (والدينيين أيضًا) تأثيرًا في التطورات التي عرفها مفهوم الجهاد، خارج إطار النصوص الشرعية الدالّة عليه من آيات قرآنية وأحاديث شريفة.

يمكن القول إن حركات الإسلام السياسي خرجت برؤية مختلفة للجهاد بوصفه فعلًا قائمًا باستمرار؛ فظهر أول مواطن الخلاف: أولًا هل الجهاد داخلي أم خارجي؟ وهل القرار فيه لولي الأمر أم للأمة ممثلة في جماعاتها وآحادها؟ ويبدو أن الإسلام

السياسي حسم الخلاف لصالح الخيار الثاني[٦]؛ فيكون قرار الجهاد ليس رهنًا بولي الأمر فقط بل يمكن أن يكون لآحاد الأمة وجماعاتها طالما أن شبرًا من بلاد المسلمين محتل؛ لكن أيضًا متى كانت عقائد ولاة الأمور محل شك.

هكذا، انتقلت مشروعية الجهاد مع حركات الإسلام السياسي، كما يقول رضوان السيد، من فرض كفاية يجب على القادرين من الأمة إذا ما غُزيت أراضي المسلمين كما درج عليه الأمر في النظرية السُّنية التقليدية إلى فرض عين بحيث يُعد إهمالُه إهمالًا لركن من أركان الدين[٧]. وانتقلت بذلك فضاءات تطبيقه من مواجهة العدو في الخارج إلى عدو موجود في الداخل محل شك في عقيدته، وقد كان هذا أهم التطورات اللافتة التي سُجلت خلال عقدَي السبعينيات والثمانينيات في مصر حين كانت مقولات التكفير والجاهلية في تمدُّد واتساع[٨].

سنلاحظ أن الميول الحركية المبكرة للشيخ حسن البنا جعلت فكرة القوة حاضرة في الفكرة الإخوانية؛ فمنذ البداية أنشأ البنا فرق الجوالة كتجسيد لميول عسكرتارية بحيث ارتكزت بشكل أساسي على التدريب والتحفيز على اكتساب المهارات البدنية. وإن لم تكن تشبه الفريق العسكري فلأن التدرج كان منهج البنا في مساره الدعوي

---

(٦) فـ«تغيير المنكر باليد ليس مقتصرًا على الحُكام فقط، بل لآحاد الرعية أيضًا».

(٧) رضوان السيد، ، على موقع إسلام أون لاين في:

http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&pagename=Zone - Arabic - Shariah%2FSRALayout&cid=1173694811680#ixzz10qttAfD7

(٨) ربما كانت الحركات الجهادية المصرية هي أولى الحركات التي اتجهت إلى تكفير الحاكم، ومن ثَمَّ وجوب قتاله حين انتهى الأمر إلى اغتيال الرئيس السادات عام ١٩٨١. ويتوجب هنا مراجعة السياقات الفكرية والدينية المحيطة التي قد تساعد في فهم التطور اللافت في مفهوم الجهاد خروجًا عن النظرية السنية التقليدية التي لم تتضمن إشارة إلى مثل هذا. لنلاحظ مثلًا أن السلفية نفسها بما هي رؤية أكثر تشددًا لا تتضمن التحريض على تكفير الحاكم، ومن ثَمَّ الخروج عليه والجهاد ضده، بل قد تؤثِر السلفية تقليديًا حاكمًا ظالمًا مخافة الفتنة. هذا يقودنا إلى العلاقة التي تكاد تكون ارتباطية بين تطورات مفهوم الجهاد وبين اتساع المد الوهابي في العالم الإسلامي في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين على خلاف ما كانت عليه رؤية الإخوان خلال سنوات التأسيس وحتى الخمسينيات. راجع متابعتنا لتأثيرات المد الوهابي على الإيديولوجية الإخوانية في: حسام تمام، تسلف الإخوان، سلسلة مراصد، مكتبة الإسكندرية، نوفمبر ٢٠١٠.

بأكمله؛ فكانت فرقة الجوالة التابعة للإخوان منتسبة إلى جمعية الكشافة الأهلية وهو الكيان الوحيد القريب من رائحة العسكرتارية الذي كان مسموحًا به في مصر أواخر الثلاثينيات. استقى الإخوان اسم الجوالة من الكشافة حين أسسوا نظام الجوالة في جماعة الإخوان والذي كان شبيهًا بنظام الكتائب داخل الجماعة أيضًا لكنه كان قريبًا من فكرة «الفتوة» المصرية، فكان أكثر ما كان موجهًا لاستقطاب الشباب وإصلاحه[٩].

التزم الإخوان بقانون الكشافة وهيئتها؛ لذلك حينما مُنعت الهيئات السياسية من إنشاء فِرق عسكرية تابعة لها كانت فرقة الجوالة في الإخوان بمنأى عن هذا المنع الذي طال الفِرق ذات القمصان الملونة التي كانت تتبع حزب الوفد ومصر الفتاة وغيرهما؛ إذ إنها كانت مسجلة وتتبع نظامًا رسميًّا[١٠].

لقد كان النظام الخاص أو التنظيم السري الذي أسسه الشيخ حسن البنا أول المحطات العملية في علاقة الإخوان بالعنف. لعب السياق السياسي دورًا في تبرير غاية إنشاء مثل هذا التنظيم في بداية الأربعينيات في جماعة كانت حتى ذلك الوقت تُصر على أنها جماعة دينية. أهم التبريرات التاريخية التي يمكن الركون إليها تزامنت فيها ثلاثة متغيرات تاريخية هي: الوجود البريطاني في مصر، والوجود الصهيوني في فلسطين، والحرب العالمية الثانية.

لقد كان إنشاء النظام الخاص كما يَذكر عبد الحليم محمود نتاج ظرف تاريخي خاص اقتضته الرغبة في الدفاع عن الدعوة بعد أن صارت أكثر ظهورًا للعيان على مسرح الحياة المصرية؛ فالوجود البريطاني كان يحول دون قيام سلطة مستقلة تحول دون حالة الضعف التي كانت عليها الدولة والجيش المصري في ذلك الوقت. وهي نفس المرحلة التي تحولت فيها قضية فلسطين في نظر الإخوان إلى قضية الإخوان المسلمين[١١]. ثم كان أن وفَّرت الحرب العالمية الثانية وتحول ليبيا والحدود الغربية

---

(٩) انظر بتفصيل: عبد الحليم محمود، الإخوان المسلمون.. **أحداث صنعت التاريخ**. ج١،(الإسكندرية: دار الدعوة، ط ١٩٩٤)، ص١٦٢ وما بعدها.

(١٠) المرجع نفسه، ص١٦٥.

(١١) المرجع نفسه، ص ٢٥٨.

المصرية إلى ساحة من ساحات القتال في الحرب فرصة للحصول على الأسلحة التي تطلبتها التدريبات العسكرية في المعسكرات التي دأب الإخوان على إقامتها (١٢).

كان النظام الخاص تنظيمًا سريًّا يتلقى أفراده تدريبًا عسكريًّا، لكنه كان أيضًا ترجمة لمعنى الفكرة الإسلامية الشاملة التي كان البنا يُصر عليها؛ بحيث اقتضى في تنشئة أفراده توفر مساحات تجمع بين دراسة مستفيضة للجهاد في الإسلام وما يرتبط به من أصول شرعية وبين التدريب العسكري على القفز واستعمال السلاح والتراسل واستخدام المنشورات وخلافه، وكلاهما مصحوب بالالتزام بحُسن العبادات من صلاة وصيام وتحفيز على الصبر والجلد(١٣).

هكذا سنلاحظ أن متغيرات المرحلة التاريخية في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين كان لها دور مهم في تأطير رؤية البنا لمسألة الجهاد وتوقيته وتوجيهه ضد الطرف الإنجليزي أولًا وضد الوجود اليهودي ثانيًا، لكن ليس [بعد] ضد السلطة في الداخل.

فالجهاد لم يكن هدفًا بحد ذاته إنما وُضع في سياق التطورات التاريخية من جهة واتبع منهج التدرج(١٤) لدى البنا من جهة ثانية. هكذا يمكن الجزم أن معنى الجهاد في حياة البنا لم يتخذ المعنى العملي ممثلًا في إنشاء جهاز النظام الخاص إلا حينما اشتدت وطأة الاحتلال البريطاني ووضحت الصلة القريبة بينه وبين نمو الدعم اليهودي في مصر لمسألة الهجرة إلى الدولة اليهودية الموعودة، وزيادة أعمال العصابات

---

(١٢) المرجع نفسه، ص١٦٧.

(١٣) المرجع نفسه، ص٢٥٣ وما بعدها.

(١٤) ويُعرفه البنا قائلًا: «وأما التدرج والاعتماد على التربية ووضوح الخطوات في طريق الإخوان المسلمين؛ فذلك أنهم اعتقدوا أن كل دعوة لا بد لها من مراحل ثلاث: مرحلة الدعاية والتعريف والتبشير بالفكرة وإيصالها إلى الجماهير من طبقات الشعب، ثم مرحلة التكوين وتخيُّر الأنصار وإعداد الجنود وتعبئة الصفوف من بين هؤلاء المدعوين، ثم بعد ذلك كله مرحلة التنفيذ والعمل والإنتاج، وكثيرًا ما تسير هذه المراحل الثلاث جنبًا إلى جنب نظرًا لوحدة الدعوة وقوة الارتباط بينها جميعًا، فالداعي يدعو، وهو في الوقت نفسه يتخير ويُربي، وهو في الوقت عينه يعمل وينفذ كذلك». راجع رسالة المؤتمر الخامس من مجموعة رسائل الشيخ حسن البنا. ويتلخص هذا المنهج في ستة أهداف هي: تكوين «الفرد المسلم» و«الأسرة المسلمة»، ثم «المجتمع المسلم»، ثم «الحكومة المسلمة»، فالدولة، فالخلافة الإسلامية، وأخيرًا يكون الوصول إلى «أستاذية العالم».

الصهيونية في فلسطين[١٥]؛ ولهذا شارك التنظيم في عمليات المقاومة ضد العصابات الصهيونية في فلسطين.

ستتطور العلاقة مع جهاز النظام الخاص لاحقًا لتصبح أكثر تأثرًا بتداعيات الموقف الداخلي في مصر. لقد شارك الإخوان في حرب فلسطين عام ١٩٤٨ بوصفهم أشبه بميلشيا عسكرية تحت ناظر من الدولة[١٦]، لكن الهزيمة جعلت الجيش محط نظر وانتقاد من الإخوان، وبدا أن الضعف في الجيش كان ضعفًا في الدولة نفسها. هكذا انخرطت حركة الإخوان في التفاعلات الداخلية. وسواء كانت العمليات التي نفذها الجهاز السري التابع للإخوان، حين تورط النظام الخاص في عمليات عنف ضد خصوم الجماعة السياسيين داخل مصر والتي كان من أبرزها اغتيال القاضي أحمد الخازندار ورئيس الوزراء محمود فهمي النقراشي، قد تمت بتأطير من أفكار الحركة وعِلم مرشدها أم كانت خيارات تنظيمية أو فردية داخل النظام الخاص، فإنها عبرت عن ظاهرة عامة داخل حركات التحرير والحركات السياسية في العالم عمومًا، وفي العالم الثالث بشكل خاص؛ بحيث تميل إلى إنشاء أجنحة عسكرية لها ما تلبث تحت وقع التطورات المحيطة وإكراهات التفاوضات السياسية أن تخرج عن السيطرة حين تظهر لديها الرغبة في الاستقلال عن الحركة الأم تنظيميًّا وإيديولوجيًّا. وهي العمليات التي عجَّلت بالرد السريع بحلِّ الجماعة وحظرها ثم اغتيال مؤسسها ومرشدها حسن البنا عام ١٩٤٩ . وهو تحول طبيعي بالنظر إلى بداية

---

(١٥) من الواضح أن البنا كان يؤكد على أن «الإنجليز واليهود لن يفهموا إلا لغة واحدة؛ هي لغة الثورة والقوة والدم»، وقد عبر ذلك عن إدراك مبكر، بغض النظر عن الوازع الديني ممثلًا في ضرورة الجهاد شرعًا، لحقيقة التوازنات الدولية بعد الحرب العالمية الثانية التي وضعت العالم الإسلامي في قلب تفاعلات الساحة الدولية آنذاك خاصة بعد قرار تقسيم فلسطين عام ١٩٤٧، وهو إدراك اشتركت فيه كل القوى السياسية في تلك المرحلة؛ ما يفرق البنا ودعوته هو أنه صبَّ هذا الإدراك في إطار ديني جعل الإسلام هو لحمة النهوض للتحرير، ولكن ليس المكوِّن الوحيد لذلك، بعكس الحركات الإسلامية اليوم التي تقلب المعادلة فترى علاقة ارتباطية تكاد تكون صلبة بين مشكلات العالم الإسلامي وبين بُعده عن التطبيق الحرفي لتعاليم الإسلام، وربما أدى ذلك إلى نفيها لدور بقية قوى المجتمع التي قد تساهم في النهوض الحضاري دون اشتراط انتمائها للإسلام، على نحو المكوِّنات المسيحية على سبيل المثال.

(١٦) وقد اعتبر البنا في تلك المرحلة أن «... إسرائيل أنشأتها عصابات، ولن يُنهي وجودها إلا عصابات، فاتركوها لنا»، وربما كان استعراض القوة الإخوانية في حرب فلسطين عام ١٩٤٨ مما عجل بقرار الحكومة المصرية آنذاك بحل الجماعة في نفس السنة.

انغماس الحركة في الحياة السياسية المصرية وتضخم الجوانب التنظيمية «المغلقة» في الجماعة التي نشأت دعوية «مفتوحة» قبل ذلك بسنوات، وكل ذلك تزامنًا مع تجربة استعراض للقوة الفعلية للحركة في الحرب في فلسطين عام ١٩٤٨.

هكذا إذن حاولت الجماعة تجاوز تجربة النظام الخاص[١٧]، مرة بإدانة مباشرة وصريحة لهذه التجربة والنظر إليها باعتبارها خروجًا على الخط العام للجماعة، على النحو الذي فعَلَه مؤسس الجماعة نفسه في بيانه الشهير «ليسوا إخوانًا وليسوا مسلمين» الذي تبرأ فيه من مُنفِّذي الاغتيالات ومَن يقبلون بالعنف وسيلة لحسم الصراعات السياسية، ومرات أكثر بمحاولة تبريرها بربطها بالسياق التاريخي الذي كانت كل الحركات الوطنية لا تتورع عن توظيف السلاح لتحقيق مشروعها السياسي.

يمكن الجزم إذن أن أفكار البنا في الجهاد لم تكن قد اتضحت بعد طالما أن مسالة السلطة كانت لا تزال «عائمة» في ظل الوجود الأجنبي وتطورات الساحة المصرية الداخلية المتسارعة في عهد الملكية؛ بحيث بدا أن الوضع لم يكن محسومًا لجهة أولوية الخيار المسلح في مواجهتها في ظل التداخل بين الخارج والداخل مجسَّدًا في الاحتلال البريطاني؛ ولذلك أيضًا كان تكوين الميلشيا العسكرية في صورة النظام الخاص مستساغًا ومقبولًا في تلك الفترة. هذه كانت أهم مميزات سياق المرحلة البنَّاوية في حياة الجماعة الإخوانية.

---

(١٧) درج على تصنيف تجربة النظام الخاص في الأربعينيات والاغتيالات التي نُسبت إلى هذا التنظيم السري في خانة الصراع السياسي ورد فعل لقسم من الجماعة على حل النقراشي باشا لجماعة الإخوان عام ١٩٤٨، ولم يجر ذكر لرؤية فكرية أو إيديولوجية توسم بها هذه الاغتيالات. هل يعني هذا أن أطروحة التكفير كمبرر للقتل لم تكن واردة في ذلك السياق؟ سنلاحظ أن البنا يشدد في الأصل التاسع عشر من الأصول العشرين التي يوردها في إحدى رسائله على مسألة التكفير و مكوناته: «ولا نكفر مسلمًا أقرَّ بالشهادتين وعمل بمقتضاهما وأدى الفرائض - برأي أو بمعصية - إلا إن أقرَّ بكلمة الكفر، أو أنكر معلومًا من الدين بالضرورة، أو كذَّب صريح القرآن، أو فسَّره على وجه لا تحتمله أساليب اللغة العربية بحال، أو عمل عملًا لا يحتمل تأويلًا غير الكفر». وهذا يقودنا إلى القول إن الفكرة كانت، مثلما قد يكون البنا قد توقع، محتملة الوجود، وربما استلزمت منه الاستباق عبر اللجم والمحاصرة والحيلولة دون أن يتم تنزيلها فعليًا كإيديولوجيا على نحو ما فعل سيد قطب لاحقًا؛ وهذا يفسر أيضًا مسارعة البنا إلى النأي بفكر الجماعة عن تلك العمليات حين أصدر بيانًا شهيرًا نشرته الصحافة وأسماه «ليسوا إخوانًا.. وليسوا مسلمين».

مع قيام دولة الاستقلال بدت مسألة السلطة حاسمة(١٨)، ولم يكن ممكنًا القبول بتنظيم عسكري خارج إطار الدولة في نفس الوقت الذي اتضح فيه كنه ولي الأمر وصفته: هنا أخذ مسار الأحداث بالجماعة، أو للدقة بجزء منها، في مجرى تيار العنف المؤسس دينيًّا بعد دخولها في أجواء الصِّدام مع ضباط ثورة يوليو ونظامها الناصري. وكانت جينات العنف الكامن في التنظيم الخاص بحاجة فقط للقاء سيد قطب وأفكاره لتنشط في بيئة مواتية من القمع والاضطهاد، فكان تنظيم ١٩٦٥ الانقلابي الذي يمكن اعتباره امتدادًا وتطورًا طبيعيًّا لفكرة النظام الخاص وخبرته؛ لتؤسس ما يمكن اعتباره بداية المرحلة القطبية في حركة الإخوان. لكن التساؤل الذي يثور هنا هو: هل الفكرة وحدها هي التي كانت مسئولة عن أزمة الإخوان والعنف القائم أو المحتمل أم صيغة التنظيم نفسه؟

لقد استلم مشروع سيد قطب الفكري(١٩) تنظيمًا مكتملًا كان البنا قد أكمل إنشاءه تنظيميًّا بحيث بدا أنه لم يكن ينقصه سوى اكتمال في الجهاز الإيديولوجي الذي كان فكر قطب يقدمه، فاستوت فيه الرؤى النظرية حول مسألة العلاقة بين الكفر والإيمان

---

(١٨) يروي عبد الحليم محمود في كتاب «الإخوان المسلمون.. أحداث صنعت التاريخ» بعضًا مما شعر به خلال بداية الأزمة مع نظام عبد الناصر الذي كان يُثبت أقدامه في تلك الفترة وطبيعة الصراع على السلطة الذي كان قائمًا: «كانت الفكرة التي في رأسي منذ أواخر أيام الاعتقال هي أن الإجراء الوحيد الذي علينا أن نتخذه في اليوم الموالي لخروجنا هو أن نضع أيدينا على مرافق البلاد، ونتخذ وضعًا في حكومة انتقالية يشل حركة جمال عبد الناصر شللًا تامًّا حتى نستطيع تنفيذ ما اتخذه مجلس الثورة من قرارات رغم أنف جمال عبد الناصر.. ولعل القارئ يرى معي أنه في ظل الظروف التي سردتها لم يكن أحد يستطيع أن يقف في طريق الإخوان إذا ما تقدموا لاحتلال أماكنهم».

(١٩) لا بد من الإشارة إلى عنصر هام هنا؛ وهو أن هذه الفترة شهدت غياب أي مرجعية فكرية و«تنظيرية» يمكن أن تُشكل أيضًا مرجعًا قياديًّا في الجماعة توازي ثقل الشيخ حسن البنا الذي تُوفي عام ١٩٤٩، بل ربما اشتكت الحركة من ضعف في قياداتها خلال سنوات الخمسينيات ومن بعدها خلال فترة المواجهة مع عبد الناصر ، ورغم الجهود التي بذلها كثيرون من الإخوان في كتاباتهم الشخصية لإحداث تراكم فكري لدى الجماعة أمثال محمد الغزالي وعبد القادر عودة والبهيّ الخولي ومحمد طه بدوي وغيرهم إلا أن الدور الأبرز آل لسيد قطب، كما أن معظم هؤلاء ما لبثوا أن تركوا الجماعة. وكان ذلك مما شكّل مناخًا مواتيًا وفرصة ليسطع نجم سيد قطب فكريًّا، ثم ليرتكز بالدرجة الأولى على هذا الضعف الذي دب في أوصال الجماعة بسبب الضربات التي تلقتها من نظام الثورة الوليد وضياع ما يمكن أنه كان سيصبح من مكتسباتها لو توافرت على قيادات في مستوى قدرات الشيخ البنا التفاوضية والسياسية والفكرية.

في موضوع الحكم وعلاقة الحاكم بالمحكومين (طبيعة السلطة والموقف منها) حين لا تكون قيم المجتمع إسلامية، والعلاقة مع قيم الحكم حين يبتعد عن تعاليم الإسلام (أو عن الحكم بما أنزل الله)، ثم الدور الذي قد يضطلع به التنظيم والصفوة المؤمنة حيال هذا الواقع. هنا أصبح للجهاد دور «نظري» (ربما قامت الحركات الإسلامية «الجهادية» اللاحقة بتنزيله إلى الواقع العملي) واضح المعالم بعد أن أسفرت السلطة عن وجودها ووجهها (بوصفها سلطة تَحُول دون تطبيق الشريعة في المجتمع)[20]، فكان أن ظهرت مفاهيم الحاكمية والجاهلية وبناء الجيل القرآني الفريد الذي سيُشكل الطليعة المؤمنة التي تقود عملية التغيير نحو هدف الدولة الإسلامية التي تحكم بما أمر الله؛ مما كان يعني العمل على إزالة حكم الإنسان[21] حتى يتحقق التمكين للدين (وربما كان حكم الإنسان في تلك المرحلة متجسِّدًا في حكم عبد الناصر). وهي دولة أشبه بفكرة ملكوت الله في الأرض الموجودة لدى الحركات الدينية برمتها[22]. لقد اتخذت أفكار قطب وجهة التأسيس الديني لمشروع سياسي اكتمل نموه مع خبرة المواجهة مع النظام الناصري[23].

ففي المرحلة القطبية (وهي التي تمتد غالبًا بين سنوات ١٩٥٤ و١٩٦٥) يمكن الجزم أن مواجهة جرت بين التنظيم والإيديولوجية الإخوانية، وبين أجهزة النظام الناصري والنزعة العلمانية ـ القومية الناصرية التي تعتمد على توظيف الإسلام كأداة للشرعية السياسية والتعبئة، وذلك على قاعدة إيديولوجية وتنظيمية متوازية الملامح لعب فيها سيد قطب والإخوان الذين دخلوا السجون الناصرية خاصة من الشباب ومن أعضاء النظام الخاص في هذه الفترة دورًا كبيرًا في بلورة المشروع الإخواني لتلك المرحلة. لعب التنظيم المغلق الذي تزامن مع دخول الإخوان نفق السرية بعد الضربات الناصرية في منتصف الخمسينيات دورًا مُهمًّا في حسم ما لم يكن قد حُسم

---

(٢٠) سلمى زبيدة، الإسلام، الدولة والمجتمع، تر. عبد الإله النعيمي. (بيروت: دار المدى للثقافة والنشر، ط١، ١٩٩٥)، ص٩٩.

(٢١) زبيدة، مرجع سابق، ص ٩٧، ٩٨.

(٢٢) حافظ دياب، سيد قطب: الخطاب والإيديولوجيا، ص١١٠.

(٢٣) المرجع نفسه، انظر الفصل الثالث، ص٩٦ وما بعدها.

بعد خلال المرحلة البنَّاوية؛ فجرى تغليب لرؤية المواجهة تجاه الدولة التي لم تَعُد إسلامية. وتحولت سرية العمل والتنظيم المغلق على المنتمين إلى إيديولوجيا مكتملة تستهدف بناء التنظيم والطليعة المؤمنة في مناخ من المفاصلة مع الواقع المحيط، والاستعلاء بالإيمان، والعزلة الشعورية تجاه قيم دولة ومجتمع اعتبر أنهما قد ابتعدا عن نص الإسلام الصحيح فأصبحا في جاهلية؛ لقد منح الفكر القطبي للتنظيم رؤية للعالم قوامها نحن وهم؛ أي إيديولوجيا وهوية خاصة أشبه بالطائفة؛ مَثَّلها على الخصوص مفهوم العصبة المؤمنة التي لا تجمعها سوى رابطة العقيدة وميزة الابتلاء، فكان أن تعزز خيار العنف وإمكاناته في سبيل أسلمة الدولة والمجتمع. بينما كانت السرية التي ميزت مشروع حسن البنا سياقية في مرحلة بدء الدعوة أكثر منها خيارًا مبدئيًّا لدى المرشد الأول للحركة في نفس الوقت الذي كان فيه العمل مفتوحًا أمام الناس(٢٤)؛ لا سيما أن بناء الفرد وموازنة مناهج التكوين لديه شكَّلت بؤرة اهتمام البنا خلال سنوات التأسيس في الثلاثينيات(٢٥).

في السجون الناصرية؛ أواخر الستينيات، حاولت قيادات بالجماعة لجم أفكار سيد قطب ومنعها من اكتساح أطروحة مؤسسها الشيخ حسن البنا، فأصدرت رسالتها الشهيرة «دعاة لا قضاة»؛ نجحت الجماعة بدرجة كبيرة في محاصرة فكرة منطق التكفير المستتر في أطروحة قطب، لكنها فشلت في اقتلاع جذور العنف الكامن فيها، وهي الجذور التي أينعت وأثمرت وحان قطافها في عهد الرئيس السادات، في السبعينيات من القرن العشرين، والذي شهد انفجارًا هائلًا في المد الديني حيث كان

---

(٢٤) يحدد البنا ثلاث مراحل متكاملة لدعوة الإخوان هي: مرحلة الدعاية والتعريف والتبشير بالفكرة وإيصالها إلى الجماهير ومن ثَمَّ تأتي مرحلة التكوين والتعبئة، ثم مرحلة التنفيذ والعمل والإنتاج. ويقرر البنا في موضع آخر أن الحركة خطت المرحلة الأولى والثانية وأنها دخلت مرحلة العمل. من الواضح إذن أن خيار العمل العلني كان مبدئيًّا لدى البنا رغم إنشائه للتنظيم الخاص بُغية حماية دعوته. السرية إذن لم تكن مبدئية ولم تشمل جانب العمل في الحركة الإخوانية على عهد مؤسسها حسن البنا؛ بخلاف المرحلة القطبية التي سيطر فيها هاجس السرية والتنظيم المغلق وموضوع الجهاد.

(٢٥) يظهر إصرار البنا في أكثر من موقع من كتاباته على الآية القرآنية التي تُقدم إصلاح الأفراد على إصلاح الجماعات: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾. هذه الآية صارت أيضًا مصدر إلهام لدى العديد من المُفكرين الإسلاميين اللاحقين؛ كما لدى المفكر الجزائري مالك بن نبي.

التيار الكاسح فيه لا يرفض العمل المسلح من حيث المبدأ، بل يختلف حول مدى جدواه والتوقيت المناسب له.

في هذه الحقبة عادت فكرة التغيير المسلح بقوة لتلهب خيال الشارع الإسلامي، فشهدت مصر أول تنظيم انقلابي إسلامي في تاريخها وهو تنظيم الفنية العسكرية (١٩٧٤)، ونشأت تنظيمات جهادية كثيرة أبرزها الجهاد والجماعة الإسلامية؛ كانت لا ترى حرجًا للدعوة إلى الانقلاب والثورة وحمل السلاح ومواجهة الدولة.

لم يكن الإخوان بعيدين عن هذا المزاج، فقط كان الفارق بينهم وبين الآخرين هو فارق الخبرة وحده الذي يُعطي الإخوان دائمًا قدرة أفضل على قراءة المشهد بواقعية خوفًا من فاتورة الحساب، ويمنحها أيضًا حاسة استثنائية في اشتمام رائحة السفن الغارقة التي ليس أكثر منها نفاذًا حين يكون العنف ضد الدولة المصرية بما لها من ميراث قديم في الضرب بيد من حديد منذ تجربة الخمسينيات وقبلها تجربة حل الجماعة عام ١٩٤٨. لذلك بدأ إخوان السبعينيات استراتيجية ترمي لبناء تنظيم هرمي مُحكم خارج سيطرة الدولة ورقابة أجهزتها ومؤسساتها المختلفة؛ باعتبار أن هذا التنظيم المُحكم هو الضمانة الحقيقية والوحيدة لوجود الجماعة التي كان قد صدر القرار الإداري من النظام الناصري بحلها نهائيًّا عام ١٩٥٤، ولم يكن واردًا أن يعيد إليها الرئيس السادات المشروعية القانونية رغم وضعية السماح وشرعية العمل الفعلي التي أعطاها لقيادات الجماعة، وهي الرسالة التي وصلت الجماعة حين فاتح مرشدها عمر التلمساني السادات بشأن وضع الجماعة القانوني فرد عليه: تقدم بطلب للشئون الاجتماعية. لقد انشغل الإخوان في سنوات السبعينيات بإعادة بناء التنظيم أكثر مما انشغلوا بتطوير رؤية للمواجهة مع الدولة التي كانوا قد اختبروا قوتها أكثر من مرة، على الرغم من أن الإخوان الذين دشنوا وقادوا استراتيجية إعادة البناء كانوا قيادات تربت جُلها في النظام الخاص السري للجماعة قبل الثورة، وكان أبرزهم: مصطفى مشهور وأحمد الملط وحسني عبد الباقي وكمال السنانيري وأحمد حسنين وجميعهم صاروا أعضاء في مكتب الإرشاد، لاحقًا.

ليس ممكنًا الجزم بتورط جماعة الإخوان في تنظيمات أو فاعليات العنف التي

جرت في هذه الفترة، ومن ثَمَّ يَصعب القبول بما قيل عن دور لها في عملية تنظيم الفنية العسكرية؛ وهو ما ذكره طلال الأنصاري أحد قادة التنظيم في شهادته[٢٦]، كما يَصعب التسليم بدقة ما نُسب لمصطفى مشهور عن وجود تنظيم للإخوان في الجيش وقتها، لكن طبيعة التداخل الكبير بين أطياف الصحوة الإسلامية المتصاعدة وقتها وعلاقة الأواني المُستطرَقة التي كانت تحكم الجميع، تسمح بالحديث ليس فقط عن تقاطعات بين شخصيات إخوانية أو محسوبة على الإخوان وبين شخصيات جهادية تتبنى منهج التغيير المسلح، بل وعن أن فكرة التغيير المسلح لم تكن مستبعدة وقتها عند الإخوان، وأن الشيء الذي كان يَحول دونها غيابُ الشروط اللازمة واللحظة المناسبة.

على عكس المفترض؛ كان أول ما دفع بالإخوان باتجاه الحسم في قضية العنف هو نجاح عملية اغتيال الرئيس السادات عام ١٩٨١، لقد نجح تنظيمَا الجهاد والجماعة الإسلامية في اغتيال رأس الدولة، لكنهما افتتحا بتلك العملية فصول أكبر وأقوى مواجهة مع الدولة العتيدة التي استنفرت لها كل أجهزتها، وكان على الإخوان الإسراع بتحديد موقعهم في المشهد الإسلامي؛ فاختاروا أن يكون ضمن مربع «الاعتدال» الإسلامي ليس فقط باعتباره الأقرب لخط مؤسسها الأول، بل والأنسب لتأسيس شرعية جديدة للجماعة في ظل نظام لا يتردد في قبول دعم تيار إسلامي في مواجهة حركة التمرد التي تقودها تنظيمات إسلامية مسلحة، فكان أن دشَّن الإخوان حضورهم الجديد على أساس أنهم تيار الاعتدال الذي يُمكن أن يساعد الدولة في حصار تيار العنف.

ثم جاء بعدها بقليل قرار الجماعة المشاركة في الانتخابات البرلمانية عام ١٩٨٤ ودخول التحالف مع حزب الوفد الليبرالي؛ لقد كانت بداية حقيقية للتغير التدريجي باتجاه التجاوز التام للعنف كوسيلة ممكنة ومقبولة للتغيير، فقد سمحت هذه الخطوة للجماعة بالانغماس تدريجيًّا في منظومة العمل السياسي السلمي، بدءًا من النقابات المهنية فالمجالس المحلية والبرلمان، وصارت الجماعة «تتورط» بالتدريج في منظومة يصعب أن تُنتج عنفًا حتى ولو حمل من يدخلها «جينات» كامنة لهذا العنف في كتب وأدبيات تجاوزتها الجماعة واقعيًّا بالفعل ولكن لم تملك جرأة مراجعتها ونقدها

---

(٢٦) راجع شهادة طلال الأنصاري: قضية الفنية العسكرية، دار: منشورات عربية.

فكريًّا، كما في بعض كتابات سيد قطب التي ما زالت تُدرّس ضمن المناهج التربوية داخل الجماعة.

ربما يلعب المُكوِّن الأممي دورًا مُهمًّا في تأطير موقف الإخوان من مسألة العنف وخيار الجهاد، وهو مُكوِّن تم توارثه منذ مرحلة النشأة وفرض نفسه على نحو ما في مراحل حياة الجماعة اللاحقة خاصة في الستينيات، وربما كان هذا «مأزقًا» إيديولوجيًّا عانت منه جميع الإيديولوجيات العربية في تلك الفترة[٢٧].

فقد أسس الشيخ حسن البنا حركة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ وسجَّلها كجماعة خيرية، لكن السنوات التالية ومسار البناء تَضمن أبعادًا أممية واضحة لخَّصها البنا في مفهوم أستاذية العالم كآخر مراحل تكوين الأمة الإسلامية الجامعة. التنظيم الدولي كان مكوِّنًا هامًّا في المنظومة الإخوانية منذ أسس البنا قسم الاتصال بالعالم الإسلامي في الثلاثينيات في رؤية إصلاحية امتدت أهدافها لتشمل الخارج المصري أيضًا حين تمت مباركة من الجماعة لفكرة إنشاء كيانات إخوانية قُطرية في الدول العربية الأخرى. وقد جسد بناءُ التنظيم الدولي للإخوان المسلمين عام ١٩٨٢ كتجميع لِما أصبح يُشبه أذرع الحركة في الخارج، ذروةَ الاهتمامات العالمية التنظيمية والإيديولوجية في المشروع الإخواني.

رغم ذلك، يمكن المجادلة بالقول إن الفكرة الوطنية كانت حاضرة بقوة أكبر في المرحلة البنَّاوية جسَّدها متغيران اثنان: بنيويًّا؛ الطبيعة الاختراقية ـ الاندماجية للمشروع الإخواني الذي تمدد في كل مؤسسات المجتمع والدولة في مصر: من طلبة الكليات العلمية في الجامعات إلى طلاب الأزهر والعلوم الشرعية وعلمائه ووصولًا إلى الجيش المصري نفسه حين نجحت الحركة في استقطاب المتدينين في الجيش المصري ومَن شكَّلوا مع آخرين لاحقًا حركة الضباط الأحرار الذين قادوا ثورة يوليو في مصر. وفكريًّا من حيث إصرار البنا على أن الإخوان حركة إصلاحية من الداخل وليست انقلابًا ثوريًّا؛ بمعنى أن وجود الدولة كان مهمًّا بنفس قدر أهمية إصلاحها

---

(٢٧) زبيدة، مرجع سابق، ص٩٦.

من الداخل بدل تدميرها وإعادة بنائها. وهذا له أهمية بالغة بالنظر إلى التحول الذي جرى بعد مرحلة الصِّدام. فانغماس مصر في اتجاه أممي خلال عقد الستينيات كان يوازيه انطلاق المشروع القطبي إلى فضاءات الأمة الإسلامية التي أصبحت برمتها في حالة من الجاهلية.

لقد انطلق سيد قطب من مفهوم الأمة الإسلامية لينفي أي جنسية خارج إطار الانتماء إلى الإسلام مضافًا إليها وجوب القيام بمقتضيات هذا الانتماء؛ وبهذا كان فكر قطب يتجاوز حدود الجغرافيا والتاريخ ويؤسس لانتماء أوسع من الحركة القومية التي كانت على أشدها في تلك الفترة. ولأن المشروع الإخواني كان الرافعة الأصلية للفكر القطبي فقد انتشر فكر قطب في الجهات الأربع وحيث كان يعم عدم الرضا عن إنجازات الدولة الوطنية. يمكن القول، إذن، إن موقف الإخوان من العنف المسلح وفكرة الجهاد ظل يتأرجح من الناحية العملية بين أُطروحتَي الدولة والأطروحة الأممية كما توارثها الإخوان من المرحلة البنّاوية والمرحلة القطبية.

ففي مصر ، لم يمانع الإخوان طَوال عقدَي الثمانينيات والتسعينيات من التموقع فكريًّا في نفس مربع الدولة ضد جماعات العمل المسلح طالما عزّز ذلك من فُرص حضورهم السياسي، وظل الإخوان يُقدمون أنفسهم باعتبارهم البديل المعتدل الذي ليس أمام النظام سوى القبول به إذا ما أراد مواجهة حركات العنف الإسلامية.

وفي الجزائر التحقت الجماعة بالسلطة في مواجهة مشروع جبهة الإنقاذ والجماعة الإسلامية المسلحة معًا وقبلت بلعب دور الإسناد الإسلامي للعسكر في حملتهم ضد التمرد الإسلامي، وقَبِل محفوظ نحناح زعيم الإخوان (حركة مجتمع السلم) المشاركة في الانتخابات الرئاسية الصورية فقط لاستعادة الدولة للمسار السياسي ولو من دون جبهة الإنقاذ التي كانت قد فازت بالانتخابات قبل حظرها وضربها من النظام.

بل لم يتردد إخوان العراق (الحزب الإسلامي) في الالتحاق بالعملية السياسية ضمن مجلس الحكم الانتقالي ولو برعاية مندوب «الاحتلال» الأمريكي بول بريمر! وترك الإخوان المقاومة المسلحة وفضّلوا مقاومة الاحتلال بالدعوة إلى التوبة كما تسجل لوحات إعلانية للحزب الإسلامي امتلأت بها مساجد العراق (قاوموا الاحتلال

بالتوبة في رمضان)، ورغم أن قطاعًا من الإخوان شارك في تأسيس تنظيم للمقاومة (حركة جامع) فإن التيار العام فضَّل العمل السياسي والحصول على حصتهم بالسياسة في عراق ما بعد صَدَّام، ورفض المقاومة المسلحة ورفض الحديث عنها حتى من داعيتهم وشيخهم الأبرز محمد أحمد الراشد الذي سَجَّل نقده لهم في كتابه «نقض المنطق السلمي»!

ورغم أُطروحة الأممية الإسلامية التي يرفعها الإخوان المسلمون فإنهم يبدون أقرب لأطروحة الدولة الوطنية، وفي تعاملهم مع الجهاد المسلح يقترب الإخوان من نموذج الجهاد الوطني منه إلى الجهاد المعولم على غرار القاعدة وأخواتها، حين حَمل إخوان اليمن (التجمع اليمني للإصلاح) السلاح في حرب الدفاع عن الوحدة ١٩٩٤ كان ذلك تحت مظلة الدولة، وفضَّل إخوان الصومال (الإصلاح الإسلامي) العمل السياسي على التحول لحركة مقاومة مسلحة، وفي الصراع الأخير بين إخوة السلاح من الإسلاميين انحاز الإخوان إلى شيخ شريف وجناحه في السلطة على حساب حركات الجهاد المعولم الراغب في جهاد مفتوح يتجاوز الحدود الصومالية، وفي لبنان أسس تنظيمهم (الجماعة الإسلامية) «قوات الفجر» لمقاومة الاحتلال الإسرائيلي للبنان، ولكن التجربة رغم ريادتها في العمل المقاوم ظلت هامشية ولا تعكس تحولًا كاملًا للجماعة نحو المقاومة، وفي غزة لم تتجه حركة حماس التي كان يُنظر إليها كذراع الإخوان العسكري الوحيد، للحسم العسكري إلا بحماية رمزية ممثلة بشرعيتها كسلطة منتخبة! وربما كان إخوان سوريا الاستثناء حين تمردوا عسكريًّا وأعلنوا المواجهة المسلحة ضد النظام البعثي العلوي في معركة انتهت بمجزرة كبرى راح ضحيتها الآلاف في مدينة حماة ١٩٨٢، والحق أن القرار لم يكن يعكس التيار الأساس للإخوان بل قاد إليه تضخم نفوذ النواة الجهادية داخل الإخوان ممثلة في «الطليعة المقاتلة»، ثم انساق إليه التيار الغالب في القيادة وتبنته الجماعة كاملة، وقيل إنها أخذت عليه موافقات من القيادة العالمية بعدما تم إقناعها بإمكانية الانتصار، لكن سرعان ما ضرب الانشقاق الجماعة وتنحَّى تيار المواجهة لمصلحة تيار السياسة، ولكن بعد فوات الأوان وسقوط عشرات الآلاف من الضحايا في مجازر حماة وتصفية الوجود الإخواني جذريًّا في البلاد!

وباستثناء إخوان سوريا الذين تحولوا للصِّدام المسلح مع الدولة يصعب الحديث عن نماذج مشابهة، نُسبت وقائع عنف لتنظيم النهضة التونسي، لكنها لا تعدو حالة فردية غير مؤكد وقوعها تتصل بصراع انتخابي أدى لقتل جندي، لكن لم يثبت وجود تنظيم عسكري للحركة يؤشر على تحولها للعنف، بل كانت «النهضة» التنظيم الإخواني الأكثر وضوحًا وحسمًا ومبادرة في رفض العنف.

وفي ليبيا تحدث البعض عن تورط بعض الإخوان في حادثة ثكنة باب العزيزية في الثمانينيات والتي كانت تستهدف اغتيال العقيد القذافي، لكن الأرجح أن تنظيم الإخوان في ليبيا كان بعيدًا عن الحادثة كتنظيم، وإن تورط أفراد منه فبمبادرة منهم.

على هذا النحو، لا يرفض الإخوان فكرة الجهاد المسلح سواء في مواجهة الاحتلال أو في مواجهة الدولة غير الإسلامية، لكنهم لا ينخرطون بأنفسهم في هذا «الجهاد» ويفضلون أن يقوم به آخرون؛ لذلك ومع بدء حركة الجهاد الأفغاني ضد الاحتلال السوفيتي حسم الإخوان، بعد خلافات كبيرة، خيارهم برفض الانغماس في الجهد الحربي والاكتفاء بالدعم المادي واللوجيستي؛ وهو القرار الذي اتخذته اللجنة المسئولة عن ملف الجهاد الأفغاني وقتها وكان يرأسها الدكتور أحمد الملط، وقد كان قرارًا يعكس قدرًا كبيرًا من الإدراك السياسي. لقد خشيت الجماعة من أن تنقلب الأنظمة العربية الداعمة للجهاد على المجاهدين فيوظف الأمر لاحقًا ضد الإخوان؛ وهو ما جرى فعليًّا في وقت لاحق ضد هؤلاء المجاهدين، فاتجه الإخوان إلى دعم الراغبين في الجهاد، ولكن امتنعوا عن بناء أي تشكيلات عسكرية، بل ورفضوا مشاركة أفرادهم! في أفغانستان استفاد الإخوان من درس تجربة التطوع بالآلاف في حرب فلسطين وقرروا أن الأولوية لمصلحة بناء تنظيمهم داخل مصر وتقويته سياسيًّا مع الاستفادة دعائيًّا بقضية الجهاد!

وقد تكرر الأمر في حرب البوسنة والهرسك التي اقتصر فيها الدور الإخواني على الدعم المادي والإغاثي. في البوسنة كان الدرس قد تأكد للإخوان، وزاد عليه درس العائدين من أفغانستان وما نالهم من مطاردات وملاحقات؛ لذلك اقتصر عملهم على الإغاثة، ولم يكن لهم أي صلات مباشرة بالعمل أو العتاد العسكري.

وكان المنطق نفسه هو الذي حكم علاقتها بكل الحركات الانفصالية الإسلامية، سواء في كشمير أم الفلبين أم في الشيشان.. لقد دَعَم الإخوان الحركات الانفصالية في هذه الدول ولكن دون المشاركة العسكرية المباشرة فيها، وحتى في الحالات التي «تورط» فيها إخوان ضمن الجهاد المسلح كما حدث مع الحركة الانفصالية الشيشانية، فقد تم بشكل فردي ولم يكن قرار التنظيم وتوجهه الصريح، وقد دفع الإخوان ثمن هذا بوضع روسيا الجماعة على قوائم المنظمات الإرهابية في واقعة هي الوحيدة تقريبًا من نوعها.

بين تراث أطروحة الأممية الإسلامية لدى الإخوان وبين ميراث الخبرة التاريخية تقع التركيبة الداخلية للجماعة كمتغير وسيط وفاعل في تأطير الفكرة الجهادية ثقافيًا. ونقصد بالتأطير الثقافي التكييف الذي خضعت له فكرة الجهاد خلال مسيرة الحركة وتفاعلها مع تطورات الساحة السياسية والمجتمعية المصرية بحيث تنتهي في كثير من الأحيان إلى تغليب التعامل مع تعقيدات الواقع الوطني عنه إلى اللجوء إلى الانخراط في صراعات أو تحالفات حركية جهادية عالمية.

تنحدر الغالبية العظمى لقواعد الإخوان من الطبقة الوسطى، فقد تموقع مؤسسها الإمام حسن البنا اجتماعيًا داخل الشريحة الوسطى في الطبقة الوسطى، فيما كانت قطاعات الموظفين وطلاب الجامعة أهم الشرائح الاجتماعية التي استجابت لدعوته وتكوَّن منها بناء الجماعة. ومع توسع الجماعة، اهتم المسئولون عن التجنيد بتجنب التوسع في ضم عناصر من الطبقات الفقيرة، إلا لحساب ميزات استثنائية تتمتع بها هذه العناصر دون أن تكون هذه قاعدة معلنة. ويُعَدّ الانضمام للجماعة أحد آليات الصعود الاجتماعي في الطبقات الدنيا؛ إذ تتيح الجماعة لأعضائها فرصة للتحقّق من خلال شبكة حماية اجتماعية كبرى، وتساعد هذه الشبكة على تأمين الحد الأدنى من الضمان الاجتماعي للأعضاء والمساعدة للمتعاطفين والمؤيدين والأنصار. وتعتمد الجماعة في ذلك على إدارتها لعدد كبير من المساجد ومؤسسات البر والصدقات التي ظلت تمارس دورًا مهمًّا في غياب مظلة حماية من الدولة[٢٨].

(28) Husam Tammam, **Egypt: Muslim Brothers Retreat**, Le monde Diplomatique, September 2005.

خلال فترة السبعينيات اختار الإخوان إعادة بناء التنظيم كخيار يضمن بقاء الجماعة مستغلين حالة الانفتاح الديني والاقتصادي والسياسي خلال تلك الفترة، ولم ينته عقد السبعينيات حتى صارت الجماعة التنظيم الديني الأقوى في مصر بعدما ابتلعت معظم التنظيمات الإسلامية الجديدة التي كانت قد حلت بديلًا عنها في غيابها وأهمها الجماعة الإسلامية في جامعات مصر ـ التنظيم الطلابي الصاعد بقوة.

بنيويًّا ساهم خيار ضم شباب الجماعات الإسلامية في الجامعات في انفتاح أفق الجماعة على خيار المشاركة السياسية بفضل خبرتهم في العمل الإسلامي الطلابي في الجامعات واحتكاكهم بالحساسيات الثقافية المختلفة؛ لكن أيضًا لأن بذور العنف كانت قد أينعت مع أواخر السبعينيات وانتهت باغتيال السادات أوائل الثمانينيات. ثم تعزز خيار المشاركة السياسية مع انفتاح المشهد المصري على المواجهات مع الجماعة الإسلامية أوائل التسعينيات بعد أن عجز الإخوان، في نظر هؤلاء، عن تحقيق نتائج من قبولهم العمل من داخل النظام سوى تدعيم لشرعيته. وساهم تراجع الانفتاح السياسي مع التغييرات التي عرفها النظام الانتخابي في مصر ومقاطعة المعارضة للانتخابات عام ١٩٩٠ ومشاركتها المحدودة عام ١٩٩٥ في تبرير تصاعد أعمال العنف.

ليس من الممكن القول بتراجع هذه الخيارات لدى الإخوان والتوجه لخيار العنف المسلح لسببين؛ أولهما سياسي والثاني سوسيولوجي: فمن جهة لم يكن مسار المشاركة في العملية السياسية محض قرار يمثل مراجعة لموقفهم القديم الذي كان رافضًا للأحزاب والحزبية، بل كان تفاعلًا مع بيئة مشجعة وحاضنة للتحول وراعية لها وهي حقبة الثمانينيات لمنتصف التسعينيات حيث انفتاح المجال السياسي في مصر. ويبدو أن الإخوان لن ينقلبوا على فكرة المشاركة السياسية أو يتحولوا لخيار العنف بقرار، لقد تغير مسار علاقتهم بالدولة والمجتمع تمامًا، وتغير خيالهم السياسي ولو تدريجيًّا، وتأسس وضع اجتماعي جديد يصعُب الانقلاب عليه إلا بانقلاب جذري في هذا الوضع، وساعتها لن يتوقف تأثيره على الإخوان أو الجماعة، بل سيطال مُجمل القوى السياسية في البلاد[٢٩].

(٢٩) حسام تمام، مراجعات الإسلام الحركي، جريدة القاهرة، بتاريخ ٢٥/ ١١/ ٢٠١٠.

العامل الثاني هو أن الإخوان الذين حرصوا على تنمية التنظيم تمكنوا من التغلغل في المجتمع المصري عموديًّا وأفقيًّا بحيث أضحى الإخوان مظلة تجمع كل أطياف المجتمع المصري تقريبًا؛ في المدن وفي الأرياف مرورًا بالطبقات الاجتماعية ووصولًا إلى حالة من التعدد الجيلي. هذا التنوع المناطقي والاجتماعي والجيلي يجعل كلفة القواعد كبيرة جدًّا بحيث تهدد التماسك التنظيمي الذي توليه الحركة أهمية بالغة.

فهذا التماسك التنظيمي المحمي بحمايات دينية تضمنه طبيعة جماعة الإخوان التي تختلف عن أي تنظيم سياسي أو فكري أو حتى عقائدي، فثمة تنوع كبير في اهتمامات الجماعة وأُطر عملها ومسارات أنشطتها، بل وفي الأفكار والرؤى التي تتعايش وتتجاور داخلها بسلاسة، ولا يكاد يوحِّد بينها إلا رابط فكري بسيط ومظلة تنظيمية صارمة، فباستثناء الأطروحة المركزية عن الإسلام الشامل؛ فثمة تعددية فكرية تصل إلي حد التناقض داخل الجماعة التي تضم تيارات تبدأ من السلفية وتنتهي بالليبرالية المتدينة، ولا تتبنى الجماعة مذهبًا فقهيًّا بعينه، بل وترفض حتى تبنّي مذهب اعتقادي بشكل صريح رغم أنها سُنية المعتقد، ولا تميل للحسم في القضايا الفكرية إلا مضطرة، لا سيما في قضية التكفير والعنف، لكي تظل الممثل الأول وربما الحصري لفكرة الإسلام الشامل، وهو ما أتاح لها مرونة كبيرة تحت سقف تنظيمي يسمح بأي تعددية طالما لا تخرج على السمع والطاعة لقيادة الجماعة.. وفي ظل هذه المظلة الفكرية والفقهية الواسعة تتسع قدرة الجماعة الاستيعابية إلى أقصى حدودها التي تنتهي فقط عند الصِّدام مع الأمر التنظيمي الصريح والمباشر والذي لا يكون عادة إلا فيما يخص وحدة الجماعة.

لقد أصبحت الجماعة في بنيتها الفكرية وتوجهها السياسي أقرب لجبهة أو مظلة جامعة لتيارات إسلامية مختلفة في الفكر السياسي منها إلى تنظيم سياسي محدد المشروع والبرنامج؛ فالتطورات التي حدثت منذ نهاية السبعينيات من القرن العشرين سمحت بنمو حالة من التعدد الجيلي الذي نشأ عن انضمام نُخب الجماعات الإسلامية التي أسسها الطلبة في حرم الجامعات المصرية بحيث ملئوا الهيكل التنظيمي الإخواني الذي كاد يتآكل بفعل الملاحقة في سنوات الخمسينيات والستينيات. وينتمي أغلب

المنتمين في السنوات اللاحقة إلى أجيال نشأت في سياق الاستراتيجية الجديدة التي اتبعتها الجماعة مع بداية الثمانينيات بحيث أصبح الفعل السياسي أحد أهم ميادين العمل العام في الجماعة الإخوانية. كما أن تغيرات المزاج الديني في مصر ألقت بظلالها على التوجهات الدينية والفكرية داخل الحركة التي يبدو أن بداخلها تعددية تجمع فيها تيارات من تخوم السلفية المحافِظة إلى حدود الليبرالية المتدينة.

كما تتوزع عضوية الجماعة وتتعدد لتضم خليطًا من الأعضاء من أزهريين وأنصار سنة وجمعية شرعية وتيار سلفي وجهاديين سابقين، وسياسيين بدأوا في أحزاب سياسية أخرى، وقطاعات من العمال والفلاحين ليس لها أي خبرة سياسية سابقة ولا تتعاطى السياسة إلا لارتباطها بالجماعة وبأوامر من قيادتها دون أن يعني ذلك وجود قناعة بها، وهو ما يستحيل معه الاتفاق على أجندة سياسية محددة، فضلًا عن خوض نضال طويل المدى من أجلها، أو المُضيّ خلف إعلان لجهاد قد تعلنه الحركة.

في هذه الحالة فإن عودة واضحة لمسألة الجهاد في الإيديولوجية الإخوانية رهن بمستويات إدراك الجماعة لتوقيته ومدى كلفته السياسية والاجتماعية والمجتمعية؛ فالإخوان الذين يراهنون على اتساع القواعد الاجتماعية للحركة يَعرفون أنها جزء مهم من قوة حركتهم . ثم إن الأطياف المجتمعية التي تمثلها الإيديولوجية الإخوانية مرورًا بالمؤسسات الاجتماعية الإسلامية التي أنجزها الإخوان والشبكات المجتمعية التي نسجوها، تتوزع اليوم على البرجوازية المتدينة في المدن كما لدى الطبقات الوسطى والأجيال الجديدة من المنضمين حديثًا للحركة والذين تتعدد لديهم الأمزجة الدينية بدءًا بما حققه الدعاة الجدد من رواج منذ منتصف التسعينيات ووصولًا إلى مقولات الجهاد المدني بما يخفف من قدرة الفكرة الجهادية في التغيير على التعبئة والتجنيد وسط هؤلاء. ولا نتصور أن وضعية الاستقرار السياسي الضرورية لازدهار هذه الأمزجة متوائمة مع الرؤية الجهادية.

غير أن المزاج الديني في حركة الإخوان تأثر خلال الفترة الأخيرة بالمزاج الديني في مصر الذي يشهد ميلًا متزايدًا نحو المحافظة ونموًّا متسارعًا للخطاب السلفي الذي يتمدد لدى الأجيال الجديدة في الحركة وخارجها؛ مضافًا إليها اتساع الاهتمام

بالأبعاد التنظيمية في الجماعة وكلاهما يلتقيان في أهمية العلاقات الهرمية التي تحكم التنظيمات. وإذا ما افترضنا أن السلفية المصرية تختلف عن غيرها من السلفيات بغلبة المكوِّن الحركي وسياق مصري متسارع يقف فيه الجميع على مطلب التغيير؛ فإن هذا يعني أن خيار استخدام العنف المسلح سيظل إلى سنوات قادمة سؤالًا مفتوحًا.

ختامًا، الجهاد فكرة مركزية موجودة بمنطق الإسلام السياسي بحيث لا يمكن تجاوزها بمبدأ المراجعة الفكرية. ربما كانت هذه المركزية المُعطاة للجهاد كمفهوم شرعي في الإسلام وبنصوص قطعية الدلالة، ثم كاصطلاح سبق وجود الإسلام السياسي ذاته هي التي جعلت الإخوان أكثر الجماعات الإسلامية قُدرة على تكييفها مع تطورات الساحة المصرية منذ سبعينيات القرن الماضي دون أن يتم الاعتماد على مدلول عقائدي صارم لها كما في الرؤية السلفية. لقد جرى تأطير الفكرة الجهادية اجتماعيًّا وثقافيًّا بشكل سمح لجماعة الإخوان بتجنب التورط المباشر، إيديولوجيًّا وتنظيميًّا، في معركة الجهاد حتى في أشد مراحل الانسداد السياسي.

معركة الجهاد لدى الإخوان تبدو رهنًا بدرجة الحضور أو الابتعاد عن السياسة بما يضمن بقاء الجماعة واستمراريتها التي هي أصل الوجود الإخواني لسببين اثنين: أولًا بفضل ميراث مرشدها الأول خلال الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين؛ وهذا يفسر لِمَ سارع الإخوان في الستينيات وعلى نهج البنا في النأي بالجماعة عن أفكار التكفير والجاهلية أواخر الستينيات ولحظة اغتيال السادات وفي أوائل التسعينيات. وثانيًا بسبب تراث الدولة القوية شديدة المركزية في مصر؛ إذ لا يزال لدى الإخوان معرفة بصعوبة تحقيق اندماج كامل في دواليب السلطة التي لا تزال عصية حتى في وجود تنظيم إخواني قوي يضاهي انتشارها في المجتمع المصري. وهذا ما يفسر أيضًا لِمَ يقتصر رد فعل الإخوان على السلوك الميليشاوي الذي لا يزال كامنًا.

موقف حركة الإخوان، إذن، من موضوع الجهاد له علاقة بتطورات بيئتها السياسية المحيطة من فُرص وإكراهات من جهة، وبحسابات الحركة نفسها في تفاعلها مع هذه التطورات من جهة ثانية؛ وهي الحسابات المتعلقة بالحفاظ على الحد الأدنى من قدرتها على تحقيق أهدافها وعلى رأسها في الحالة الإخوانية: بقاء الجماعة واستمراريتها منذ

مواجهتها الأولى مع النظام عقب اغتيال مرشدها الأول حسن البنا. هذان المتغيران (الفُرص والإكراهات التي يتضمنها المحيط وطبيعة الحركة الإخوانية) يساهمان بقسط وافر في تأطير النقاشات الداخلية في الجماعة بشأن تعريف الجهاد وتوقيته. وفي الحالة الإخوانية فإن عامل التركيبة الداخلية لجماعة الإخوان المسلمين وطبيعة الحركة الإخوانية نفسها تلعب الدور الأكبر بحيث تتضمن الإيديولوجية الإخوانية منذ مرحلة البنا تكييفًا للفكرة الجهادية مع المتغيرات الخارجية أكثر منه تغليبًا للرؤية الفقهية.

الإخوان والدولة.. بين الوطنية والأممية

شكّل موضوع الدولة لدى الإسلاميين جوهرًا يكاد يكون ثابتًا، بل إن إيديولوجيا الإسلام السياسي قامت على فكرة الدولة الإسلامية منذ سبعينيات القرن الماضي أكثر مما قامت على أي مفهوم سياسي واجتماعي آخر.

لكن القول بأن الدولة هي مكوِّن رئيس في إيديولوجيا الإسلام السياسي يمكن أن يكون استبطانًا لرؤية استشراقية من الصعب الإفلات منها؛ إذ يتم حينها الفصل بين مكوِّنات السياق التاريخي الذي شهد التأسيس الثاني للحركة الإسلامية في السبعينيات من القرن العشرين فيما درج على تسميته بالصحوة الإسلامية. بالرغم من ذلك فإننا نميل إلى الاتفاق مع وجهة النظر التي ترى في الإسلام السياسي إيديولوجية تحديثية تخضع لنفس السياقات التي قامت فيها الإيديولوجيات القومية والشيوعية وغيرها. اعتبارها إيديولوجية لا يعني الانتقاص من مكوناتها القيمية التي تقف على قاعدة الإسلام، لكنها رؤية ضرورية للتخلص من الاعتبارات المعيارية التي قد تحول دون تناول الإسلام السياسي عبر مقاربة اجتماعية سياسية تكون قادرة على تقصي موقف الحركة من قضايا عدة دون البقاء في إطار الأدبيات وما تقوله الحركة عن نفسها.

مركزية مسألة الدولة في الإسلام السياسي تجعل منه إذن، إيديولوجيا تحديثية بامتياز تقوم على الأهمية البالغة المُعطاة لفكرة الإمساك بمفاصل الدولة القائمة ومحاولة تغيير المجتمع عبر برنامج يتضمن مجموعة من المبادئ والقوانين التي يتم تشريعها بقوة السلطة؛ ولذلك فإن الإسلام السياسي يحمل بالطبيعة مشروعًا مجتمعيًا يحاول

أصحابه استيقاءه من التجربة الإسلامية الأولى أو من الكتاب والسنة؛ فهو إذن ليس مشروعًا نابعًا من تصور طبقي معين كما لدى الماركسية ولا هو نموذج مجتمع مستمد من التقاليد المتوارثة ولا من الممارسة الجماعية.

لكن الاقتصار على هذا المفهوم على هذا النحو يعني أن الإسلام السياسي هو إيديولوجيا مضادة للدولة القائمة، وبلغة الصراع السياسي فهو حركة معارضة للنظم السياسية القائمة. فهل الإسلام السياسي ليس إلا حركة معارضة ورد فعل على فشل نموذج الدولة الوطنية؟

بالمقابل سنلاحظ أن الدولة التي يتصارع لأجلها الإسلاميون قد لا تختلف عن نموذج الدولة الوطنية، يقف أوليفييه روا عند هذه الفكرة حين يقرر أن الإسلاميين تخلوا عن حلم إقامة الدولة الإسلامية لصالح هدف المطالبة بتطبيق الشريعة والاكتفاء فقط بأسلمة الدولة القائمة بعد أن استوعبتهم الدولة الوطنية في دواليبها. فهل لا يعدو الإسلام السياسي في هذه الحالة أن يكون حركة أسلمة للدولة القائمة؟

هناك عدة عوامل تُعطي تبريرًا منطقيًّا لتجاوز هذه الفرضيات؛ سنلاحظ أولًا أن الإسلام مكوّن مهم في المجتمعات الإسلامية التي تقف على قاعدة قيمية مشتركة. سنجد أن جُل حركات التحرر الوطني في العالم الإسلامي ارتكزت بشكل أو بآخر على المكوّن الديني؛ لقد كانت أغلبها تعبيرًا عن جبهات أو حركات تحوي بداخلها أجنحة دينية أو استخدمت شعارات دينية أو استندت على تعبئة دينية للمنضوين تحت راية الجهاد ضد المستعمر. ثم سنلاحظ أن فترة الاستقلالات الوطنية وانطلاق مشاريع التحديث في الستينيات شهدت تنازعًا مع القوى المجتمعية حول احتكار المشروعية الدينية عبر استلحاق المؤسسات الدينية الرسمية في دواليب الحكم وإدراك مبكر لدور الدين في شرعنة إيديولوجيات التحديث المختلفة.

هذه العوامل تسمح لنا بافتراض أن الإسلاميين بنوا رؤيتهم للدولة على ما هو قائم، واستقر في مخيالهم السياسي نموذج للدولة كما ورثته النظم العربية في القرن العشرين بما في ذلك مسألة تطبيق الشريعة باعتبارها قانونًا أساسيًّا للدولة. في نفس الوقت الذي يعبر فيه الإسلاميون، في سعيهم للإمساك بمفاصل الدولة، عن رغبة

في استمرارية تاريخية تكون قد انقطعت حين نمت المشروعات التحديثية اعتبر أنها لم ترتكز على قاعدة دينية. وهذا يفسر لِمَ اتجهت الأنظمة السياسية بعد الاستقلال إلى استثمار المكوّن الديني ليس فقط من باب التوظيف السياسي لمسار الشرعنة السياسية، بل لأن المكوّن الديني ظل مركزيًّا وموجودًا وجزءًا من الاتجاهات الوطنية منذ مرحلة التحرر.

لقد أدت حالات الفعل ورد الفعل بين الدولة والحركة الإسلامية إلى التأثير المباشر في فقه الدولة في العالم الإسلامي سواء لجهة النصوص الدستورية والقانونية البحتة التي تميل إلى إثبات المرجعية الإسلامية، أو لجهة التوظيف السياسي للدين من قِبَل النُّخب الحاكمة عبر استلحاق المؤسسات الدينية الرسمية للدولة، كما لجهة التنازع حول احتكار المشروعية الدينية كجزء من مصادر الشرعية السياسية في الدولة عبر السياسات التي تستهدف إدماجًا أو إقصاءً للحركة الإسلامية في النظام.

هكذا، ومع حلول سِني الثمانينيات كانت أغلب الأنظمة السياسية قد اتجهت إلى اعتبار الشريعة مصدرًا للتشريع للرد على مطالب الإسلام السياسي والحيلولة دون توسعه حين دخلت الدولة في العالم الإسلامي مرحلة التحول السياسي. جرى ذلك قبل أن يصبح الانفتاح السياسي ضرورة سنوات التسعينيات فأدى توسع المشاركة السياسية إلى تنامي قوة الحركات الإسلامية وظهور خيارات الإدماج والإقصاء في مطالب الإصلاح السياسي منذ منتصف التسعينيات.

هذه الملاحظات مهمة الآن لاستطلاع السياقات العامة التي خضع لها موقف الإخوان المسلمين في مصر من فكرة الدولة الوطنية. لا تُعنى هذه الورقة بتتبع مفهوم الدولة في أدبيات الحركة وإن كان ذلك مُهمًّا، لكن الفعل السياسي يظل مُهمًّا لجهة البعد عن إصدار أحكام قيمية قد تجعل مبحث الدولة لدى الإسلاميين لا يختلف عن مبحث الإمامة في مصنفات الفقه القديمة. كما أن أكثر الجوانب التي يتم إغفالها غالبًا لجهة السوسيولوجيا التاريخية في مفهوم الدولة، هو أن الحركة الإسلامية هي عنصر حاسم في تشكيل الدولة الوطنية الحديثة في العالم العربي والإسلامي؛ والتي يتضمنها الدور الرئيس لمفهوم النزاع والتنازع حول القيم الأساسية التي يجب أن تُبنى عليها

الدولة: بين قيم إسلامية مستمدة من الكتاب والسنة وتجربة السلف الصالح وفترة العصر الذهبي في تاريخ الإسلام، وبين قيم العلمانية التي تقوم عليها الدولة الوطنية الحديثة.

هناك إذن علاقة مباشرة تؤسِّس لمكانة الحركة الإسلامية في مشروع الدولة في حد ذاته. إن ذلك يُشكل إلى حد ما ملامح تعريف سوسيولوجي للدولة من حيث أهمية عنصر «الصراع السياسي» بين القوى الاجتماعية في تكوينها. وتكوين الدولة من هذه الناحية يعبر عن عملية مستمرة أو مسار من الصراعات والتراضيات والمساومات التي تقع بين المجموعات المختلفة، بحيث يمكننا أن نفترض أن تكوين الدولة العربية هو مشروع اختُلف على تكوينه منذ مرحلة التحرر الوطني[1]؛ وبذلك يمكن أن نجادل أن الصراع بين الكتلتين قد أنتج الدولة؛ بين الإسلاميين والوطنيين في حركات التحرر، ثم بين الإسلاميين ونُظم الحكم التحديثية بعد الاستقلال، ثم بين الحركات لما اكتمل تكوينها وبين أجهزة الدولة الحالية. وتزداد حالة الشد والجذب في كل منطقة عربية بين نُظم الحكم الحالية والحركات الإسلامية التي تُبدي ميلًا متزايدًا إلى المشاركة السياسية. وبرؤية ماركسية أكثر اعتدالًا يبدو في النهاية أن كل علاقات القوى تتركز في هذا الصراع السياسي.

إن نظرة فاحصة إلى تاريخ مصر تفتح الباب فعلًا نحو افتراض دور رئيس للحركة الإسلامية في تكوين الدولة في مصر؛ فالدور الإسلامي في السياسة المصرية اليوم يكاد يتجذر من الناحية الفكرية انطلاقًا من الفترة الإصلاحية مع تراث دولة محمد علي. وتبدأ المرحلة العملية لبناء قدرات الحركة الإسلامية مع مرحلة تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في العشرينيات، مرورًا بمواجهة الجماعة مع النظام الناصري في الخمسينيات والستينيات ووصولًا إلى مرحلة التأسيس الثاني للحركة الإسلامية في السبعينيات من القرن العشرين. فالحركة التي شهدت تواجهًا مع النظام الملكي بداية من عام ١٩٣٨؛ تاريخ تأسيس النظام الخاص، وما أعقبه من مشاركة إخوانية في حرب فلسطين عام ١٩٤٨ بحيث ظهرت قوة الحركة للعيان، تواجهت لاحقًا مع الحكم

---

(١) انظر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٨٩ ـ ١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول. (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧).

الناصري عام ١٩٥٤ و١٩٦٥ دون أن يتمكن النظام من استئصالها نهائيًا. في حين سمحت فترة السادات بحالة من التمدد الاجتماعي للجماعة بحيث دخلت ميدان العمل المجتمعي عبر شبكات واسعة من الأنشطة الرعائية والمنفعية والاقتصادية والعقارية منحت للحركة إمكانية واسعة للتجذر في المجتمع المصري وملء الفراغات التي نتجت عن انسحاب الدولة بعد تراجع مشروع التحديث الناصري[٢].

سنوات الثورة.. ضبابية الرؤية

شهدت التجربة التحررية المصرية حالة من التحالف المؤقت؛ فجزء كبير من الضباط الأحرار (من بينهم جمال عبد الناصر) كانوا على صلة بحركة الإخوان المسلمين؛ كما تشير الشهادات التي تؤكد أن الإخوان تعاونوا ـ حتى عام ١٩٥٤ ـ مع نظام الثورة التي كان من المفترض أنها ستكون إسلامية! قبل أن ينفرط عقد التحالف تحت الضربات الناصرية الأولى في الخمسينيات بعد قرار حظر الجماعة رسميًا. ثمة تفاصيل كثيرة في علاقة حركة الإخوان بالقوى السياسية المختلفة في الساحة المصرية أواخر عقد الأربعينيات التي كانت تموج بالتفاعلات لجهة تحالف محتمل قادته الجماعة لضمان بقائها على قيد الحياة، لكن الجزم بالموقف المبكر لحركة الإخوان من الدولة لم يكن قد اتضح بعد في المرحلة التي أعقبت إلغاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤ وغلبة البُعد الهوياتي على أهداف الجماعة الإخوانية؛ غير أننا يمكن أن نلاحظ أن فترة نهاية الأربعينيات إلى بداية الخمسينيات هي مرحلة الانتقال الفعلي من الاجتماعي إلى السياسي في تاريخ الجماعة، وبداية فعلية لنمو الحركة الإخوانية بظهور تيارَي العمل العام وجهاز النظام الخاص في الإخوان؛ وهي المرحلة التي تبلور فيها الموقف من الدولة من الناحية العملية انتهت إلى حدوث حالة من التوافق بين الإخوان والضباط الأحرار لصالح إزاحة الملكية في مصر.

---

(٢) حسام تمام، «عن النكسة وضرب اليسار وتفسير الصعود الإسلامي»، في:
http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1258445715837&pagename=Islamyoun%2FIYALayout

يُعتبر التحالف بين حركة الضباط الأحرار التي قادت نظام الثورة في مصر وبين حركة الإخوان المسلمين أهم مؤشر على بداية العلاقة الفعلية بين الإخوان والدولة. ليس من الممكن الجزم فعلًا بالدور الإخواني في حركة التحرر المصرية لسبب بسيط هو أن حركة المعارضة والتذمر من الحكومة والنظام في أوائل سِني الأربعينيات كانت سمة الشعب المصري بأكمله، ولم تكن حالة إخوانية أو داخل الجيش بشكل خاص. لكن الملمح المهم في التحالف الذي جرى يسير في اتجاهين حدث بينهما تكامل واضح؛ ففي أوائل الأربعينيات كان الجيش المصري قد شهد نمو تيار متدين في صفوفه لكن بأجندة وطنية كانت تنادي بتسليح الجيش المصري لمواجهة الاحتلال البريطاني في مصر، وهو التيار الذي شكل أفراده الآباء المؤسسين للجيش المصري الحديث مثل عزيز باشا المصري وصالح باشا حرب، وقد تفرع عن هؤلاء مدرستان إحداهما إسلامية حركية منها عبد المنعم عبد الرءوف وأبو المكارم عبد الحي ومعروف الحضري... وآخرون إخوانيون، ووطنية أكثر انفتاحًا منها شملت جمال عبد الناصر وأنور السادات وعبد اللطيف بغدادي وكمال الدين حسين وآخرين(٣). ثم إنه لما اشتدت حركة المعارضة داخل الجيش بدا أنه لا بد لها من بناء تنظيمي يستوعبها؛ فحدث أن كان الإخوان أكثر القوى تنظيمًا ووجودًا في الساحة المصرية، فجرت تعبئة الكثير من أفراد الجيش المسيسين داخل خلايا ظلت مستقلة واقعيًّا عن النظام الخاص الإخواني(٤)، إذ إنها كانت قد قامت على قاعدة الاشتراك في اتجاه وطني عارم وقتها مضافًا إليه فكرة مثالية عن العدالة الاجتماعية التي تزيل الفروق بين الطبقات الاجتماعية

(٣) راجع في ذلك: مذكرات اللواء أبو المكارم عبد الحي؛ مسئول الإخوان المسلمين في الجيش المصري عشية ثورة يوليو، إعداد وتحرير حسام تمام، قيد النشر.

(٤) كان مكتب الإرشاد قد سعى لإنشاء خلايا سرية داخل البوليس والجيش المصريين، لكن مستقلة عن التنظيم الإخواني، كُلف صلاح شادي؛ وكان ضابط شرطة فتيًّا، بالإشراف على الخلايا في جهاز البوليس، بينما كُلف محمود لبيب؛ وكان رائدًا متقاعدًا في الجيش بالإشراف على جهود التعبئة داخل الجيش. في واحدة من هذه الخلايا كان يوجد كلٌّ من عبد الناصر وكمال الدين حسين وخالد محيي الدين وعبد المنعم عبد الرءوف. وتجدر الإشارة إلى أن الانضمام إلى الإخوان أو التوافق الإيديولوجي مع الجماعة لم يُشكل شرطًا للانضمام إلى هذه الخلايا التي تجمدت جزئيًّا بعد ١٩٤٨ وحظر الحكومة لجماعة الإخوان عام ١٩٤٩، بل تم التركيز على جذب الضباط المُسيسين؛ وهذا يفسر سهولة انفراط عقد التحالف لاحقًا.

في مصر. لا عجب إذن أن يلتحق كثير من هؤلاء الضباط «الإخوانيين» بالثورة بسهولة، وأن تنجح حركة الضباط الأحرار في استيعاب الكثير منهم مع بداية الخمسينيات.

لقد كان الأمر يتجاوز مفهوم التحالف التكتيكي بالرغم من أن إخوانية هؤلاء الضباط لم تكن كمثل الإخوانية المعهودة، بل عبَّرت عن مزاج تدين وارتباط تنظيمي قبل أن يتعمق الخلاف مع الثورة(٥)، وحتى لو كان حصر هذه الوجوه الإخوانية غير ممكن في غياب توثيق دقيق لهذه المرحلة، إلا أن ذلك يبقى دليلًا على هيمنة الحركة الإخوانية على المعارضة الشعبية في تلك الفترة؛ لذلك، ومع حلول الخمسينيات، كان التنظيم الإخواني يسير ليصبح منافسًا حقيقيًّا لنظام الثورة، وربما هذا مما يفسر حجم الضربات التي طالت الإخوان في بداية عهد عبد الناصر وصعوبة حملة الاستئصال النهائي التي قادها نظامه؛ فغداة اعتقالات عام ١٩٥٤ كان هناك ما يقرب من ٤٥٠ من الوجوه الإخوانية الذين طالتهم حملة الاعتقالات الناصرية ممن ينتمون إلى الجيش كما إلى البوليس المصري في ذلك الوقت، لقد كان حجم الوجود السياسي للإخوان كبيرًا بالحجم الذي استحال معه اجتثاث الحركة بشكل تام(٦).

ما بعد الثورة.. إيديولوجيا التنظيم السري في مواجهة الدولة

هكذا إذن، قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ ولم تدم حالة التفاهم، أو حتى التحالف، طويلًا بين قادة الثورة وجماعة الإخوان، فوقع الصِّدام العنيف والفراق النهائي (١٩٥٤) وصدر قرار من مجلس قيادة الثورة بحل الجماعة ومُصادرة مقارّها وممتلكاتها، وتبع ذلك

---

(٥) بل ربما كانت الخلايا المذكورة قد شكلت أساسًا هيكليًا كانت له أهمية بالغة في تأسيس حركة الضباط الأحرار أوائل الخمسينيات.

(٦) ربما تكون هذه المرحلة دقيقة بشكل لم تَجر فيها بحوث معمقة تكشف تفاصيل العلاقة الفريدة بين الإخوان وحركة الضباط الأحرار قبل وبعد نشوب الخلاف بين الحليفين القديمين، لكن الواضح أنها شكلت مرحلة حاسمة في حياة الحركة الإخوانية التي كانت تحاول الحصول على الشرعية بانتخاب مرشد جديد اعتبر قريبًا من النظام الوليد؛ المستشار حسن الهضيبي. فيما قد يكون النظام الذي سبق واختبر القدرات التنظيمية والتعبوية للحركة قد وجد نفسه أمام إمكانية وجود منافس محتمل على السلطة.

توجيه أكبر ضربتين للجماعة (عامَي ١٩٥٤، ١٩٦٥) أسفرت عن تغييب شبه تام لها عن الحياة العامة.

نهاية هذه الفترة من تاريخ نشأة الحركة الإسلامية تكاد تشبه مُصادرة لدورها في هذه التحالفات المؤقتة؛ وهي فترة مهمة في دورة حياة الحركة الإسلامية بالنظر إلى أنها تؤشر لبداية تبلور العلاقة بين الحركة والدولة الناشئة عقب تحقيق الاستقلال، لكن على قاعدة إيديولوجية حين تواجه النظام الناصري مع جماعة الإخوان التي دخلت نفق السرية، وهي نفس الفترة التي جرى فيها استلحاق المؤسسة الدينية لجهاز الدولة. هذه المرحلة عمومًا هي مرحلة إعادة تكييف للعلاقة الخاصة بين الدين والدولة في النموذج المصري بحيث لم يكن النظام الناصري، وهو في صراع مع حركة الإخوان، بحاجة إلى إخضاع المجال الديني كلية لسيطرة الدولة ولا إلى نبذ مظاهر التدين خلال مرحلة التحديث في الستينيات.

فقد بدت النسخة العلمانية في عهد جمال عبد الناصر نزاعًا عنيفًا على احتكار المشروعية الدينية في صراعه مع جماعة الإخوان المسلمين، وليس بشأن الدين نفسه؛ فلم يكن لدى ناصر العداء أو الرفض المبدئي للدين، ومن ثَمَّ لم يؤسّس مشروعه على استئصال الدين أو إبعاده كاملًا عن المجال العام، بل كان واعيًا لأهمية الدين في مشروعه التحديثي وأظهر حرصًا بالغًا على تقديم اجتهاد ديني يدعم توجهاته الداخلية والخارجية كما يبدو من النقاشات التي كانت تدور حول قضايا المرأة والتأميم وحجم الملكيات المسموح بها غداة مناقشة قانون الإصلاح الزراعي. سياسيًّا، اتجه المشروع القومي الناصري إلى إزاحة الإخوان كلية من الحياة العامة المصرية بشكل بدا وكأنه صراع حاسم على احتكار المشروعية الدينية وسحبها مجتمعيًّا من تحت أقدام الإخوان في نفس الوقت الذي تمكن فيه من استيعاب قطاعات من الإسلاميين وإدماجها وتوظيفها ضمن هذا المشروع؛ هناك رموز إسلامية وإخوانية كبيرة تولّت ملء الفراغ الذي تركه الإخوان، بل وأكثر من هذا شاركت في بناء ما يمكن أن نسميه الرؤية الدينية للمشروع الناصري في وزارة الأوقاف وفي إدارة الدعوة والإرشاد بالأزهر الشريف، يمكن أن نَذكر أحمد حسن الباقوري الذي تولى وزارة الأوقاف،

والبهيّ الخولي ومحمد البهيّ؛ حيث تولى كلٌّ منهما مسئوليات كبرى في إدارة الدعوة والإرشاد بالأزهر الشريف، وعبد العزيز كامل الذي تولى منصب نائب رئيس الوزراء، إلى جانب الشيخ سيد سابق والشيخ محمد الغزالي وعدد من الشيوخ الأزهريين الذين خرجوا من جماعة الإخوان إبان الانقسام الذي نجم عن خلافها مع الثورة وشكَّلوا رموز الدعوة الإسلامية في العهد الناصري. يضاف إلى ذلك الإصلاحات التي اعتمدها ناصر في الأوقاف والأزهر الشريف ودار الفتوى؛ فغدت مؤسسات رسمية تحت سلطة الدولة، بل واستخدمت في الصراع مع الإخوان. باختصار، جاء استحضار الإسلام في عهد عبد الناصر في سياق دعم وشرعنة مشروع تحديثي جذري يمس بنية المجتمع المصري دون أن يواجه سؤال الدين مباشرة.

لكن فترة الستينيات شكلت أيضًا، وهذه كانت مرحلة المنعرج الحرج، فترة حاسمة لجهة تبلور «موقف إيديولوجي» للإخوان من مشروعية الدولة المصرية بعد أن صار النزاع مع النظام الناصري ذا طبيعة إيديولوجية (مفهوم الحاكمية) وتنظيمية (عقيدة الطليعة المؤمنة) مع ظهور تيار قطبي صار ينظر إلى الدولة بوصفها فاقدة للشرعية؛ وهو التيار الذي سيكون له تأثير بالغ على فقه الدولة لدى الإخوان مع مفاهيمه حول حاكمية الشريعة وجاهلية المجتمع؛ فالحركة الإسلامية المصرية ستبني شرعيتها منذ ذلك الوقت تقريبًا على أساس الاستقلال عن الدولة، بل أسست هذه الشرعية لا من خلال معارضة أنظمة الدولة الحديثة وحسب، بل أيضًا طرح شرعية الحركة الإسلامية كشرعية مستقلة ومنافسة لشرعية الدولة. لقد أسست الحركة الإخوانية المصرية شرعيتها، تحت تأثير الأفكار القطبية، بمعزل عن الدولة ورغمًا عنها وضدًّا منها، لكن بشكل يكاد يكون موازيًا لتراث الدولة المركزية في مصر نفسها؛ لذلك بدا أن الفكر القطبي كان يحمل مشروعًا سياسيًّا يوازي مشروع التحديث الناصري، فالطليعة المؤمنة التي تؤسس حاكمية الله على الأرض كانت تعني التواجه الضمني مع المشروع الاشتراكي في عهد عبد الناصر بما يحمله ذلك من معنى إزالة لهذه الحاكمية.

انتهت هذه الفترة من تاريخ الإخوان في علاقتهم بالدولة إلى منعرج إيديولوجي

حاسم جسدته مواجهة واسعة قادها النظام إثر ما عُرف بقضية تنظيم ١٩٦٥ بحيث أعدم ستة من قيادات الحركة، وسُجن الآلاف، وهاجر العدد الأكبر من نُخب الإخوان إلى خارج مصر حاملين معهم الأطروحة الإخوانية التي شهدت تأسيسًا تنظيميًّا في أغلب الأقطار التي قصدها الإخوان تمهيدًا لتوسيع الرؤية العالمية التي حلم بها المؤسس الأول المرشد حسن البنا في الثلاثينيات.

وفي السجون الناصرية في مصر اتجهت قيادات في الجماعة إلى النأي بالإخوان عن أفكار التكفير تجاه الدولة والتي كانت تشهد اتساعًا في صفوف الحركة بسبب مشاعر الاضطهاد التي عمت الإخوان، فأجرت الجماعة عملية فرز لأعضائها في داخل السجون، بل وأبعدت من صفوفها أولئك الذين اعتنقوا الفكر القطبي ورفضوا الخروج عنه. بالرغم من ذلك كله، ستشكل هذه المرحلة برمتها إيذانًا بتأسيس إيديولوجي للفكرة الراديكالية التي صارت ميراثًا داخل الأطروحة الإخوانية.

بين السياسة والاقتصاد.. ولادة جديدة للحركة الإخوانية

شهدت المرحلة التي خرج فيها الإخوان من السجون حالة من الانفتاح الديني بعد أن هدأت حُمى التحديث مع منتصف سِني السبعينيات، فجرى دعم للعلاقات مع العالم العربي لا سيما مع المملكة العربية السعودية، ولُقب السادات بالرئيس المؤمن، وانتعشت حركة التدين في شكل اتجاهات محافِظة خاصة بعد هزيمة عام ١٩٦٧، ثم تراجع المشروع الاشتراكي الناصري.

وأدرك الإخوان بعد خروجهم من السجون أن المرحلة صارت تحمل تعددية في المجال الديني بحيث لم تعد الجماعة الممثل الوحيد للإيديولوجية الإسلامية كما كان الحال في سنوات النشأة. وازداد الأمر وضوحًا حين لم يبدُ أن للإخوان أفقًا للشرعية القانونية في عهد السادات مما يفسر لِمَ اتجه الإخوان إلى إعادة بناء التنظيم الإخواني الذي كان يعاني بفعل الضربات الناصرية وسنوات السجون. في هذه المرحلة اتجه الإخوان نحو بناء القدرات التنظيمية للحركة بضخ دماء جديدة في الهياكل التنظيمية للإخوان عبر ضم فروع الجماعة الإسلامية التي نشأت في الجامعات المصرية خلال

مرحلة الصحوة التي شهدت التأسيس الثاني للحركة الإسلامية. وكان ذلك يعني أن الإخوان اختاروا التوسع مجتمعيًّا دون التركيز على ولوج المؤسسات السياسية.

يضاف إلى ذلك، من جهة أخرى أن تنامي التوجهات الدينية المحافِظة في المجتمع المصري بفعل الهزيمة أواخر الستينيات، ونمو الحركات اليسارية الرافضة لسياسة الباب المفتوح الساداتية، وتراجع المستويات المعيشية للمصريين بفعل الانفتاح الكبير الذي شهدته مصر في تلك الفترة، كان ذلك مما منح للإخوان مجالًا سياسيًّا أوسع للتمدد والانتشار خارج الأطر الرسمية للنظام السياسي.

هكذا، بدا أن إعادة بعث الحياة في الأطروحة الإخوانية، التي تراجعت بفعل الغياب الطويل عن الحياة السياسية المصرية، كانت تستلزم استعادة قوة الجذب لديها، وهنا تضافرت عوامل عدة أسهمت في تأطير جديد للفكرة الإخوانية، لكن على قاعدة اقتصادية ـ اجتماعية هذه المرة.

لقد كانت مرحلة السبعينيات، وقبلها ملاحقات النظام الناصري في الستينيات، قد أفضت إلى هجرة إخوانية واسعة إلى خارج مصر لا سيما إلى الخليج كانت إيذانًا بتكوين رأسمال إخواني دخل مصر لاحقًا. فمع وفاة الرئيس جمال عبد الناصر وتولي الرئيس أنور السادات الحكم شهدت مصر نهاية عهد كامل كان أبرز ملامحه (فضلًا عن ضرب الإخوان) الدور المركزي للدولة في السياسة وفي الاقتصاد، وسيبدأ عهد السادات مع ما عُرف بسياسة الانفتاح، وما ترتب عليها من انسحاب الدولة من عدد من القطاعات الاقتصادية المهمة ليملأ فراغها طبقة تشكَّلت من رجال المال والأعمال الذين كانوا أهم نجوم حقبة السبعينيات: حقبة الانفتاح، وكان لطيور الإخوان المهاجرة ورجال أعمالهم من ذلك نصيب وافر؛ لذلك ستجذب سياسات الانفتاح في السبعينيات رأس المال الإخواني في المهجر ليستثمر في عدد من المجالات التي كان يميزها أنها كانت: أولًا، تملأ فراغ انسحاب الدولة. وثانيًا، أنها كانت تُلبي احتياجات الطلب الاستهلاكي الكبير الذي عرفته مصر في عهد السادات(٧).

(٧) انظر: قراءة في مسيرة رأس المال الإخواني، في: حسام تمام، **تحولات الإخوان المسلمين ـ تفكك الإيديولوجيا ونهاية التنظيم**. (مكتبة مدبولي، ط٢، ٢٠١٠).

سنلاحظ أن ذلك قد توافق إلى حد كبير مع تحولات الدولة المصرية نفسها حين نتوقف قليلًا عند التحولات التي مرت بها مصر مع غياب جمال عبد الناصر وصعود السادات للحكم وعلاقة ذلك بالمد الإسلامي في فترة السبعينيات والثمانينيات.

فقد شهدت الدولة المصرية تحولًا مُهمًّا كان باتجاه الانسحاب المنظم والسريع من معظم أدوارها ومسئولياتها تجاه المجتمع، فبدأت سياسات الانفتاح الاقتصادي وفتح الباب للقطاع الخاص وتفكيك مشروعات كبرى، فتخلت الدولة عن معظم التزاماتها تجاه المواطن من التعليم والعلاج إلى التوظيف والرعاية الاجتماعية، بل وانسحبت حتى من خدمات الأمن والحماية. إن هذا الانسحاب السريع والمنظم للدولة، والفراغ الهائل الذي تركته، ما كان له أن يجري دون أن تغطيه حركة اجتماعية يمكن أن تتناغم بشكل ما مع المجتمع فتسد عجزه وتُلبي حاجته، وإلا فستنهار الدولة ويتمزق المجتمع.

لا يمكن أن نقرأ حالة التمدد الإسلامي في عهد السادات دون أن نلحظ كيف كانت تملأ كل فراغ تتركه الدولة بما يمنعها من الانهيار. فالمد الإسلامي ما جاء إلا مسنودًا على شبكة رعاية تضامن اجتماعي غطت كل مناطق العجز والعوز التي انكشفت بانسحاب الدولة بعد غياب ناصر، كما كان الإسلاميون الأسرع في التعاطي مع تداعيات هذا الانسحاب. ويكفينا فقط التوقف عند ما قاموا به في هذه الفترة من حركة واسعة في المجال الاقتصادي والاجتماعي أدخلتهم في كل شبر خلا بانسحاب الدولة. لقد شهدت السبعينيات أكبر حركة لإنشاء المدارس البديلة أو الفصول التعليمية المكملة للنظام التعليمي المتدهور، والمستوصفات والمنشآت الطبية الخاصة بدلًا من نظام صحي عاجز عن تقديم خدمة علاجية، وشركات الاستثمار العقاري في وقت كان المصريون فيه يعيشون أزمة سكن. بل ومشروعات النقل الخاص تفاعلت مع أزمة المواصلات التي عرفتها البلاد طيلة السبعينيات والثمانينيات.

تركزت الاستثمارات الإخوانية والإسلامية عمومًا في مجالات عدة كانت الدولة تعاني عجزًا فيها وبحاجة لتدخل القطاع الخاص كما هو الحال في قطاع الإسكان الذي كان يعاني أزمة كبيرة قصر فيها العرض عن تلبية الطلب المتزايد بفعل الكثافة السكانية التي قاربت القفزة، وقطاع الصحة حيث لم يكن للدولة وقتها بنية تحتية قوية

من المستشفيات والمؤسسات الطبية، وقطاع التعليم الذي بدأت تنهار منظومته الرسمية حتى كادت تعجز عن توفير القدر المعقول من الجودة، وقطاع النقل والمواصلات وكان على وشك الانهيار، وكذلك السلع الغذائية التي شهدت نقصًا كبيرًا.. وتقريبًا كل القطاعات الخدمية والاستهلاكية التي تأثرت بالانفجار السكاني وبالانسحاب السريع للدولة.

ومنذ نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات بدأت عودة رأس المال الإخواني المهاجر أو المولود في المهجر، وظهرت بدايات تشكل طبقة من رجال الأعمال والمستثمرين الإخوان، وكما ظهرت أيضًا شبكة من المؤسسات والشركات الاقتصادية وثيقة الصلة بالإخوان، فتأسست شركات الإسكان والاستثمار العقاري وشهدت نموًّا مذهلًا، ومؤسسات الرعاية والخدمات الصحية (خاصة في مجال الأدوية والأجهزة والمستلزمات الطبية)، والمؤسسات التعليمية الخاصة (المدارس والمستلزمات التعليمية)، وشركات استيراد وتجارة السيارات، وشركات تجارة السلع الغذائية.. وكان واضحًا أنها كلها تتفق مع مطالب السوق الاستهلاكية المتعاظمة في هذه الفترة، وأنها تغطي انسحاب الدولة وتملأ فراغها بما حال وقتها دون ظهور كل الآثار السلبية لهذا الانسحاب الذي كان جديدًا ومؤلمًا على المواطن المصري.

فيما بعد ستدخل الاستثمارات الإخوانية مجال السياحة (خاصة الدينية مع تزايد التدين وتزايد الطلب على الحج والعمرة)، والإدارة والتطوير والتدريب، والإلكترونيات وتقنية المعلومات...، وغيرها من المجالات التي تلتقي واحتياجات المجتمع المصري الآخذ في الانفتاح على العالم في هذا الوقت، وكان المهندس خيرت الشاطر؛ القيادي الإخواني الأبرز، صاحب المبادرة دائمًا في الدخول لهذه المجالات الجديدة، فقد كان أول رجال الأعمال الإخوان دخولًا لمجال الإدارة (أسس مركز الأمة نهاية الثمانينيات)، ثم الحاسب الآلي (شركة أنظمة الحاسب الآلي: سلسبيل)، لقد كانت الاستثمارات الإخوانية في حقبة الانفتاح استهلاكية في طابعها العام وهو ما سيتأكد ويبدو أكثر وضوحًا مع تحول القطاع الأكبر من شركات الاستثمار العقاري الإخوانية منذ عقد التسعينيات للاستثمار في الإسكان الفاخر والقرى السياحية.

هذه المرحلة عمومًا هي فترة الزخم في تاريخ الحركة الإسلامية في العالم الإسلامي برمته كما في مصر وهي أيضًا حلقة مهمة في التمهيد لمرحلة التواجه التي ستبدأ مع منتصف التسعينيات.

خيارات المشاركة السياسية .. ولادة الديناصور السياسي

كانت بداية الألفية في مصر قد شهدت تحولات مهمة في محيط مصر القريب بحيث انهارت جهود تحقيق السلام في الشرق الأوسط واندلعت الانتفاضة الفلسطينية الثانية عام ٢٠٠٠؛ فسيطر هاجس الأمن القومي على السياسة المصرية. لقد مثلت القضية الفلسطينية تحديًا مستمرًّا لمصر جعل علاقتها بالعالم الغربي محكومة باعتبارات جيوستراتيجية وتوازنات للقوة يصعب الإخلال بها عالميًّا في حين أنها اعتبرت على الدوام قلب المشروع الاستعماري الذي يرابط على حدودها الشرقية؛ وقد انعكس ذلك داخليًّا وبسبب من تراث الحركة القومية الناصرية بحيث صارت القضية الفلسطينية محكًّا للحكم على وطنية أي تيار سياسي في مصر بما فيهم الإخوان المسلمون الذين لم يفلتوا من هذا التراث. لقد كانت هذه الفترة تموج بالتفاعلات المساندة للقضية الفلسطينية وسادت حالة من التضييق على القوى السياسية تحت وقع الهاجس الأمني. وواجهت الحركة الإخوانية المصرية بدايات مواجهة شاملة حاصرت وجودها النقابي والطلابي وتراجع مركزيتها خارج مصر خاصة عقب حرب الخليج الثانية ١٩٩١ ثم حصارها سياسيًّا بدءًا من منتصف التسعينيات.

لم يكن موقف الإخوان المسلمين من المشاركة السياسية في النظام قد تبلور إلا مع منتصف الثمانينيات حين دخل في تحالف مع حزب الوفد في الانتخابات التشريعية عام ١٩٨٤، ومع حزب العمل عام ١٩٨٧. وكان ذلك تطورًا لافتًا بالنظر إلى الموقف العام من العملية السياسية الذي ميز سنوات المحنة لدى الإخوان؛ حيث كان التركيز بالغًا على تنمية هياكل التنظيم وزيادة قدرة الجماعة على التغلغل في المجتمع المصري دون التفكير في ولوج المؤسسات السياسية. لكن التغييرات التي طالت التركيبة الداخلية للإخوان منذ نهاية السبعينيات كانت سببًا في تغير توجهات

الجماعة، فالأجيال الأصغر سنًّا التي دخلت ميدان المنافسات الانتخابية في الاتحادات الطلابية ثم النقابات المهنية هي على نحو ما المسئولة عن تطور رؤية الجماعة تجاه قضايا المواطنة والمرأة والموقف من الحزبية ومن المشاركة في الانتخابات العامة، وليست أدبيات الحركة أو التطور في رؤيتها العامة.

وبالرغم من حصول حركة الإخوان على ١٧ مقعدًا عام ٢٠٠٠، و٨٨ عام ٢٠٠٥، شهدت الفترة من ٢٠٠٠ إلى ٢٠٠٥ حالة من الانسداد السياسي التي أفضت إلى مشهد سياسي اقتصر على المواجهة بين فاعلَين اثنين هما النظام والإخوان المسلمون. هناك حالة لافتة في المجال السياسي المصري تجعل من القوى السياسية مجرد كائنات مشلولة الحركة أمام المشهد الذي يقف فيه الإخوان والنظام في خضم حالة الطوارئ المفروضة في مصر دون أفق لبعث الحياة في الساحة السياسية المصرية. لا عجب أن يؤدي هذا الواقع إلى علاقة مضطربة وشك ضمني تجاه الإخوان المسلمين الذين يفقدون أرصدة اجتماعية وسياسية وحقوقية مهمة تمتد من المتدينين الذين لا يرون في الإخوان تمثيلًا هوياتيًّا كاملًا لهم، إلى العلمانيين الذين لا يثقون بهم، مرورًا برجال الأعمال والاقتصاديين الذين يفضلون الارتباط بأجهزة الدولة في غياب لَبْرَلة حقيقية للاقتصاد، ووصولًا إلى القوى السياسية التي تشك في أن اتفاقًا ضمنيًّا يبقي الإخوان في حالة من القوة المتجددة، ثم هناك أنصار النماذج الأوربية والأمريكية الذين يتهمونهم بمعاداة الغرب وديمقراطيته إيديولوجيًّا. باختصار يختلف الجميع مع الإخوان حتى الذين يفترض أن يتموقعوا إلى جانبهم لأسباب سياسية أو إيديولوجية أو مصلحية.

يمكن الجزم أن مواقف الإخوان من العملية السياسية له علاقة بالتركيبة الداخلية لحركة الإخوان بحيث يبدو أن الاختلاف الإيديولوجي الذي يخترق الخط الجيلي في الجماعة الإخوانية ويتقاطع مع تجربتَي السجون في الستينيات، والمشاركة الانتخابية في الثمانينيات وأوائل التسعينيات هو الذي يشكل السمة العامة بحيث يجعل ذلك من الإخوان التيار الوحيد الذي يمثل الإيديولوجية الإسلامية بحكم الشرعية التاريخية التي يرفعها الإخوان لجماعتهم التي تمتد لنحو ثمانين عامًا؛ وهو ما يمنعهم من تحقيق اختراق طبقي للمجتمع يسمح لهم بتمثيل جموع الناخبين في

مصر بل يحولهم إلى ما يشبه الطائفة الكبيرة بسبب غياب الثقة الجامعة في المشروع الذي يقدمونه.

ويلعب عامل التركيبة الداخلية أيضًا دورًا بالغ الأهمية في توجيه موقف الحركة من تراث الأطروحة الأممية في المشروع الإخواني؛ فالتيار التنظيمي الذي يولي أهمية لوظائف التربية والتكوين والإشراف على قنوات التثقيف والتأطير يميل ضمنيًّا إلى التقاطع مع ميول نحو تنمية الأطر الدعوية داخل الجماعة بحيث تغيب الحدود بين الداخل والخارج في صورة انغماس متزايد في القضايا الإسلامية بوصفها قضايا الأمة الإسلامية.

الدولة لدى الإخوان.. حدود الداخل والخارج

سيظل الحديث عن فرص مساهمة جماعة الإخوان المسلمين في عملية الإصلاح السياسي والديمقراطي في مصر محدودًا لأسباب كثيرة تتعلق أساسًا باستمرار التزاوج بين الدعوي والسياسي داخل الجماعة العتيدة؛ وهو نفس التزاوج الذي يؤدي إلى استمرار ثنائية محتملة في المشروع الإخواني بين الأطروحة الوطنية والأطروحة الأممية التي توارَثها الإخوان ليس من المرحلة القطبية فقط، بل منذ أيام المرشد الأول حسن البنا. فالرؤية الأممية تكاد تكون موجودة بالطبيعة في المشروع الإخواني منذ نشأته قبل أن تتخذ منحًى إيديولوجيًّا في سنوات الستينيات والسبعينيات .

تطغى الرؤية الأممية للإخوان عند تصورهم لدور مصر. فالرؤية الأممية مكوّن مهم في المشروع الإخواني منذ أنشأ البنا الجماعة عام ١٩٢٨ كرد فعل على انهيار الخلافة العثمانية، ثم أنشأ قسم الاتصال مع العالم الإسلامي ليضع الفكرة موضع التطبيق. وفي الستينيات والسبعينيات لعب الإخوان الذين هاجروا خارج مصر في العالم العربي كما في أوربا دورًا مُهمًّا في تأسيس الفروع الإقليمية لحركة الإخوان المسلمين؛ وهي الفروع التي تولّى مصطفى مشهور مرشد الجماعة لاحقًا، مهمة تجميعها تحت قيادة الجماعة الأم في مصر باسم التنظيم الدولي للإخوان المسلمين عام ١٩٨٢. هكذا، يمكن الجزم أن قِسمًا مُهمًّا من الإخوان لا يزالون يفكرون بمنطق الخلافة الإسلامية ويتجاوزون حدود

مصر حين يتعلق الأمر بالقضايا الإسلامية لا سيما بالقضية الفلسطينية، ورغم إصرارهم على كونهم جزءًا من الحركة الوطنية المصرية إلا أن الجذور الأممية لا تزال كامنة منذ مرحلة تنشيط التنظيم الدولي للإخوان في الثمانينيات. ويجري استحضار شعار البنا عن مفهوم أستاذية العالم الذي يشير إلى هدف استعادة الخلافة الإسلامية كتعبير عن الرؤية العالمية في فكر الإخوان كجزء من المشروع السياسي للحركة على الرغم من أن هناك تحولات مهمة طالت التنظيم والإيديولوجيا الإخوانية مع مطلع الألفية الجديدة.

خلال حرب غزة ٢٠٠٨، ورغم العدالة المطلقة للقضية الفلسطينية ، طُرح السؤال حول مدى وطنية جماعة الإخوان وانتمائها للدولة المصرية وقدرتها على الانحياز عند الضرورة لهذه الدولة ومصالحها حين انتقلت إلى مربع الجماعات العابرة للوطنية وفشلت في أن تظل في مربع القوة الوطنية الإسلامية الكبرى الحريصة على مكانة الدولة المصرية وعلى استعادة دورها الإقليمي والدولي وتوظيفه لمصلحتها حين انحازت إلى الجذر الإخواني في حركة حماس. ثم تكرر الانحياز الإيديولوجي ذاته حين أعلنت الجماعة انحيازها لحزب الله اللبناني في قضية «خلية حزب الله» التي خططت للتجنيد والعمل العسكري عبر مصر، واعتبرت الأمر اصطفافًا لصالح المقاومة. لقد بدا الأمر ضد منطق الدولة نفسها وأولوية الأمن القومي المصري؛ لقد غاب عن إدراك الجماعة، وهي تتحرك وفق بنيتها الإيديولوجية المتوارثة، حساسية هذا الموقف على الدولة المصرية ومؤسساتها[٨].

بالمقابل، فإن هذا الموقف الإخواني يكاد ينسجم مع طبيعة التصور الدولتي في مصر نفسها؛ فإن كان البُعد القومي والإسلامي حاضرًا بقوة في السياسة المصرية منذ مرحلة الثورة ١٩٥٢، فذلك لا ينفي أهمية البُعد الدولتي الذي يظل مركزيًّا؛ فقد ظل التنظيم والنشاط الإخوانيَّان مصريين[٩] بشكل محدد حتى في وجود الفروع

---

(٨) راجع: حسام تمام؛ الإخوان بين حق معارضة النظام وواجب الالتزام بالدولة. على الرابط:
http://www.almasry - alyoum.com/article2.aspx?ArticleID=239047&IssueID=1640

(٩) ربما يكون أكثر التعابير العملية عن نشاط إخواني تم خارج مصر هو مشاركة الإخوان في حرب فلسطين عام ١٩٤٨، ولنلاحظ أن ذلك تم تحت ناظر من الدولة، بل يمكن الجزم أن ذلك يتسق مع السياسة المصرية نفسها.

الإخوانية التي كانت تتبع الجماعة الأم في مصر، كما أن قيادة التنظيم الدولي للإخوان المسلمين كانت منذ نشأتها مصرية ولم يحصل أن تنازل المصريون عن قيادته حتى عندما انتُقدوا بسبب احتكارهم للمنصب الأول في التنظيم الدولي أيام ولاية المرشد مأمون الهضيبي.

يبدو الإخوان في مصر، على هذا النحو، ورثة (وإن كانوا غير شرعيين) لتيار الدولتية المصرية الذي تشرب من الفترة القومية الناصرية. القومية الناصرية كانت تحوي بداخلها قطاعات من الإسلاميين سواء من أفراد الجيش المتدينين ممن قادوا الثورة في الخمسينيات وكانت لهم صلة بالإخوان، أم من الإخوانيين الذين دمجهم عبد الناصر في مشروعه، أم من قطاع الأزهريين الإخوانيين الذين غادروا التنظيم وشاركوا في النظام دون أن يتخلوا عن انتمائهم للجماعة فكريًّا. لقد كان يمكن للإخوان أن يكونوا أقرب لوراثة الوفد الليبرالي، لكنهم كانوا أكثر ميلًا إلى التيار القومي كامتداد تاريخي له بحيث ورثوا عنه مركزية المسألة الوطنية ومواجهة القوى الاستعمارية والإمبريالية، لكن أيضًا أهمية الدولتية والموقف من أمريكا والغرب عمومًا ووصولًا إلى الموقف من الديمقراطية التي يرونها متزاوجة مع السياسات الاستعمارية وفي أسوأ الأحوال أداة لها.

هكذا، يظهر في برنامج الإخوان المسلمين لعام ٢٠٠٧ كيف لا تزال الدولة هي الأساس في فكر الجماعة وهي الوسيلة الأولى للتغيير على الرغم من التحولات التي عرفتها الجماعة في العقود الماضية. ولا يزال لدى الإخوان هاجس القفز على أهمية الدولة حين يتم الإصرار على يوتوبيا الاتحاد العربي والاتحاد الإسلامي، لكن دون أن تكون هناك إيضاحات أو رؤية كافية، على الأقل في برنامج ٢٠٠٧، بشأن الطريق إلى تحقيق ذلك؛ لذلك لا عجب أن تغيب عن برنامج الإخوان عام ٢٠٠٧ رؤية واضحة عن العقد الاجتماعي الجديد المفترض صياغته بين الفرد والدولة، بل أقصى ما يلاحَظ هو مركزية السمة الدولتية التي يغيب فيها المضمون الحقوقي، ربما بسبب ميراث الإقصاء المبكر من النظام السياسي المصري، لكن أيضًا بسبب تراث الممارسة السياسية التي تشرَّبها الإخوان كمكوِّن في السياسة المصرية.

ثم لا تزال غلبة الرؤية الدعوية لدى الحركة أساسًا لعدم الثقة في النموذج الذي

يمثله الغرب على الرغم من وجود تحولات فعلية في التوجهات الإخوانية لا سيما في المجالات الاقتصادية والتفاعلات مع العولمة؛ لا يعتبر الإخوان الجانب الغربي مثالًا للديمقراطية، وفي أحسن الأحوال يُصرون على الاختلاف بين الديمقراطية الغربية وبين الشورى الإسلامية وهذا معروف، لكن الإصرار يمتد إلى الربط بين الممارسة الديمقراطية في الداخل الغربي وبين سياسة الغرب الخارجية تجاه القضايا الإسلامية فيتم النفور من النموذج الديمقراطي برمته، فيحدث هذا التلاقي «الاستراتيجي» النادر على نحو ما في رؤية مشاريع الإصلاح الغربية، بين الدولة والإخوان، لا سيما لدى التيار المحافظ في داخل الجماعة.

يمكن القول إن لذلك كله علاقة بتصور عام للجماعة عن نفسها؛ فلدى حركة الإخوان المسلمين رغبة متواصلة في البقاء والاستمرارية بحيث يبدو أن هناك اعتبارًا عامًّا لدى الجماعة يرى أن أي فشل تُمنى به الحركة في مرحلة تاريخية ما يُعد فشلًا للحركة بأكملها وهو ما يمنعها من المغامرة في ولوج العملية السياسية على نحو التحول لحزب سياسي معترف به على الرغم من فوزها بخُمس عدد أعضاء البرلمان عام ٢٠٠٥ بفضل الانفراجة التي سمحت بها الأوضاع الدولية بين عامَي ٢٠٠٤ و٢٠٠٦. لكن الجماعة تفضل أن تكون «لاعبًا» في المجال السياسي المصري، وإن كان غير معترف به رسميًّا، على أن تفقد أرصدة اجتماعية في الداخل إذا ما اتخذت قرار التحول إلى حزب سياسي يكرس الفصل بين وظائف الدعوة والسياسة أو اعتماد توجهات براغماتية مباشرة ومن دون أن يكون ذلك تحولًا غير مؤسس تفرضه القاعدة الاجتماعية للحركة.

في أوجه الاختلاف بين «الإخوان» و«العدالة والتنمية» التركي[1]

مثَّل نجاح الحركة الإسلامية التركية في الوصول إلى السلطة عام ٢٠٠٢ ثم ٢٠٠٧، ممثَّلة في حزب العدالة والتنمية، فرصة لإعادة طرح العديد من التساؤلات المستجدة حول الحركة الإسلامية في العالم العربي والعوامل الكامنة وراء عجز هذه الأخيرة عن تحقيق هدف الوصول إلى السلطة بعد أكثر من عقدين من ولوجها المجال السياسي؛ ما استدعى التساؤل حول جوهر الاختلافات بين تجربتَي الحركة الإسلامية في العالم التركي والحركة الإسلامية في العالم العربي لا سيما حركة الإخوان المسلمين التي تشارك في الحياة السياسية المصرية منذ ثلاثة عقود تقريبًا.

لا تهتم هذه الورقة بمعالجة أسباب إخفاق الحركة الإخوانية المصرية مقارنة بنظيرتها التركية ولكنها تحاول استقصاء فروقات كامنة في الفعل السياسي والسياق المحيط بين الحركتين؛ لذلك فإن ديدننا الرئيس هنا هو النظر في تطور علاقة الحركة، في كل من مصر وتركيا، بالدولة والنظام وتطور فقه الدولة في رؤية كلٍّ منهما. تتشاطر تركيا ومصر عددًا من نقاط التشابه المهمة فالسكان في غالبيتهم مسلمون سُنة، وقد واجهت الدولتان فترات من حكم الحزب الواحد تلتها مراحل الانفتاح السياسي والديني، ولكن النقطة الأهم التي تفيد الورقة هي أن هناك علاقة بين الإسلام والتحديث

(١) قُدمت هذه الورقة في مؤتمر النموذج التركي والمجتمعات العربية؛ الذي نظمه مركز الشرق للدراسات الإقليمية والاستراتيجية بالاشتراك مع الجامعة الأمريكية بالقاهرة في ٢/ ١٠/ ٢٠١٠، وكانت بعنوان: الحركة الإسلامية وفقه الدولة.. في أوجه الاختلاف بين الإخوان المسلمين في مصر وحزب العدالة والتنمية التركي.

في الدولتين يعكسها التواجه الذي وقع بين القوى الدينية في المجتمع وبين النظم التي قادت عملية التحديث والعصرنة. لكن الاختلاف واضح من حيث تراث الممارسة السياسية في تركيا التي أفضت إلى نظام ديمقراطي تشارك فيه الأحزاب السياسية الإسلامية في العملية السياسية منذ السبعينيات من القرن العشرين ووصلت إلى السلطة منذ ٢٠٠٢، بينما لا تزال مصر تراوح في مرحلة صراع سياسي بين الحزب الحاكم (الوطني) وجماعة الإخوان[٢].

وبغض النظر عن السياسات الحزبية والانتخابية التي أفضت إلى نجاح حزب العدالة والتنمية ذي الجذور الإسلامية في الوصول إلى تشكيل الحكومة التركية منفردًا لأول مرة في تاريخ تركيا، فإن هناك عوامل لها علاقة مباشرة بنمو الحركة الإسلامية عمومًا أهمها مدى وجود فرص للانفتاح تسمح للحركة بولوج المجال السياسي من ضمن ذلك مراحل التحول الديمقراطي وفترات انفتاح المجال الديني. وهذا لا ينفي أن الحركات الإسلامية بوصفها حركات تعمل على حماية ونشر القيم الإسلامية في المجال العام تخضع لتقسيم يكاد يكون مقبولًا على نحو ما؛ حيث يتم تقسيمها إلى حركات تفضل العمل على تحقيق هذا الهدف من داخل مؤسسات النظام السياسي وحركات تعتبر أن الوسيلة الوحيدة لتحقيق ذلك هي في بديل الدولة الإسلامية.

لكن أكثر الجوانب أهمية والتي غالبًا ما يتم إغفالها لجهة السوسيولوجيا التاريخية في مفهوم الدولة، هو أن الحركة الإسلامية هي عنصر حاسم في تشكيل الدولة الوطنية

---

(٢) تصاعَد الاهتمام بالدراسة المقارنة بين التجربة الإسلامية التركية وبين الإخوان المسلمين في مصر والحركات الإسلامية في العالم العربي عمومًا مع صعود حزب العدالة والتنمية للسلطة عام ٢٠٠٢ بالتوازي مع تصاعد الجدل حول الإصلاح السياسي ومستقبل الديمقراطية في العالم العربي وموقع الإسلاميين في هذا الجدل. ومن المشروعات المهمة والمبكرة المؤلف الجماعي الذي صدر عن مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية من تحرير د. عمرو الشوبكي بعنوان «إسلاميون وديمقراطيون: إشكاليات بناء تيار إسلامي ديمقراطي»، وضم الكتاب دراسة مهمة للمحرر؛ د.عمرو الشوبكي، بعنوان «تحديات بناء تيار إسلامي ديمقراطي بين النجاح التركي والتعثر المصري: تجربتا الإخوان المسلمين وحزب العدالة والتنمية اختلاف في الخطاب أم في السياق السياسي؟»، توسعت في المقارنة بين الإخوان المسلمين وبين العدالة والتنمية سواء لجهة الحركة الإسلامية أم النظام السياسي الذي تعمل فيه، وقد استفاد منها الباحث.

الحديثة إنْ في مصر أو في تركيا والتي يتضمنها الدور الرئيس لمفهوم النزاع والتنازع حول القيم الأساسية التي يجب أن تُبنى عليها الدولة: بين قيم إسلامية مستمدة من التجربة التاريخية، وبين قيم العلمانية التي تقوم عليها الدولة الوطنية الحديثة. لقد أدت حالات الفعل ورد الفعل بين الدولة والحركة الإسلامية إلى التأثير المباشر في فقه الدولة في العالم الإسلامي سواء لجهة النصوص الدستورية والقانونية البحتة التي تميل إلى إثبات المرجعية الإسلامية، أم لجهة التوظيف السياسي للدين من قِبل النُّخب الحاكمة عبر استلحاق المؤسسات الدينية الرسمية للدولة، كما لجهة التنازع حول احتكار المشروعية الدينية كجزء من مصادر الشرعية السياسية في الدولة عبر السياسات التي تستهدف إدماجًا أو إقصاء للحركة الإسلامية في النظام.

سنلاحظ كيف شهدت فترة الاستقلال الوطني في مصر كما في تركيا حالة من التحالف المؤقت وربما المضطرب بين الحركة الإسلامية وبين حركات التحرير التي تولت بناء مؤسسات الدولة لاحقًا.

لقد مثَّلت قوى الفلاحين في الأناضول معينًا مُهمًّا كان مصطفى كمال أتاتورك بحاجة إلى تعبئته في حرب الاستقلال التي قادها ضد قوات التحالف عقب الحرب العالمية الأولى والتي كانت تحتل أجزاء مهمة من الأراضي التركية بعد انفراط عقد الإمبراطورية العثمانية. وكان نجاح تعبئة الجماهير في الحرب رهنًا بتحالف مؤقت تم بين نخبة الجيش وبين الزعماء الدينيين والنخبة التقليدية التركية عمومًا خاصة في الأناضول الذي كان يتعرض لخطر التجزئة والتقسيم بعد معاهدة سيفر ١٩٢٠. لعب المحافظون دورًا مُهمًّا في حرب استقلال تركيا؛ من ذلك مثلًا تلك الفتوى الشهيرة التي أعلنت أن مهمة الضباط الوطنيين كانت في تحرير السلطان العثماني المحتجز لدى الحلفاء. لقد وجد هذا التحالف ترجمته السياسية في برلمان ١٩١٩ ـ ١٩٢٣ حيث سيطر المحافظون على أعضائه ممن كانوا مع إعادة بعث الخلافة العثمانية فيما شكَّل العسكريون الذين صاروا يُشكلون نخبة الوطنيين العلمانيين أقلية في تلك الفترة المبكرة التي انتهت بإلغاء السلطنة عام ١٩٢٢ ثم الخلافة عام ١٩٢٤.

نفس فترة التحالف المؤقت شهدتها التجربة التحررية المصرية؛ فجزء كبير من الضباط

الأحرار (من بينهم جمال عبد الناصر) كانوا على صلة بحركة الإخوان المسلمين؛ كما تشير الشهادات التي تؤكد أن الإخوان تعاونوا - حتى عام ١٩٥٤ - مع نظام الثورة التي كان من المفترض أنها ستكون إسلامية[٣]! قبل أن ينفرط عقد التحالف تحت الضربات الناصرية الأولى في الخمسينيات بعد قرار حظر الجماعة رسميًّا. ثمة تفاصيل كثيرة في علاقة حركة الإخوان بالقوى السياسية المختلفة في الساحة المصرية أواخر عقد الأربعينيات التي كانت تموج بالتفاعلات لجهة تحالف محتمل قادته الجماعة لضمان بقائها على قيد الحياة[٤]، لكن الجزم بالموقف المبكر لحركة الإخوان من الدولة لم يكن قد اتضح بعد في المرحلة التي أعقبت إلغاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤، وغلبة البُعد الهوياتي على أهداف الجماعة الإخوانية. غير أننا يمكن أن نلاحظ أن فترة نهاية الأربعينيات إلى بداية الخمسينيات هي مرحلة الانتقال الفعلي من الاجتماعي إلى السياسي في تاريخ الجماعة وبداية فعلية لنمو الحركة الإخوانية بظهور تيارَي العمل العام وجهاز النظام الخاص في الإخوان، وهي المرحلة التي تبلور فيها الموقف من الدولة من الناحية العملية انتهت إلى حدوث حالة من التوافق بين الإخوان والضباط الأحرار لصالح إزاحة الملكية في مصر.

نهاية هذه الفترة من تاريخ نشأة الحركة الإسلامية تكاد تشبه مصادرة لدورها في هذه التحالفات المؤقتة وهي فترة مهمة في دورة حياة الحركة الإسلامية بالنظر إلى أنها

---

(٣) التحالف بين حركة الضباط الأحرار التي قادت نظام الثورة في مصر وبين حركة الإخوان المسلمين هي فكرة معروفة على نحو ما. لكن الأمر يتجاوز مفهوم التحالف التكتيكي؛ ففي الأربعينيات كان الجيش المصري قد شهد نمو تيار وطني متدين في صفوفه، وهو التيار الذي شكّل أفراده الآباء المؤسسين للجيش المصري الحديث مثل عزيز باشا المصري وصالح باشا حرب. وقد تفرع عنهم مدرستان إحداهما إسلامية حركية منها عبد المنعم عبد الرءوف وأبو المكارم عبد الحي ومعروف الحضري... وآخرون إخوانيون، ووطنية أكثر انفتاحًا منها شملت عبد الناصر والسادات وبغدادي وكمال الدين حسين... وآخرين. ولم تكن إخوانية هؤلاء الضباط مثل الإخوانية المعهودة، بل عبَّرت عن مزاج تدين وارتباط تنظيمي قبل أن يتعمق الخلاف مع صِدام الإخوان مع الثورة. لذلك كان سهلًا أن يلتحق كثير من هؤلاء الضباط بالثورة بسهولة، خاصة أن حركة الضباط الأحرار كانت قد نجحت في استيعاب الكثير منهم منذ عام ١٩٤٩ فعليًّا. لتفصيل أكثر دقة راجع في هذا: مذكرات اللواء أبو المكارم عبد الحي مسئول الإخوان المسلمين في الجيش المصري عشية ثورة يوليو، إعداد وتحرير حسام تمام (قيد النشر).

(٤) راجع للتوسع: طارق البشري، **الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢**. (القاهرة: دار الشروق، ط ٢٠٠٢).

تؤشر لبداية تبلور العلاقة بين الحركة والدولة الناشئة عقب تحقيق الاستقلال؛ ففي تركيا تواجَه نظام أتاتورك مع الشيخ بديع الزمان سعيد النورسي ومن بعده مع حركته (حركة النور) التي تراجعت نحو الميدان المجتمعي. بينما تواجَه نظام عبد الناصر مع جماعة الإخوان التي دخلت نفق السرية؛ وهي نفس الفترة التي جرى فيها استلحاق المؤسسة الدينية لجهاز الدولة. هذه المرحلة عمومًا هي مرحلة إعادة تكييف العلاقة بين الدين والدولة؛ لم تستطع تركيا الإفلات من النموذج العثماني الذي بدأ مع عصر التنظيمات فسعت الدولة إلى الهيمنة على الحيز الديني وإخضاعه للرقابة؛ لذلك ساد التوجس من كل ما هو إسلامي، على عكس النموذج المصري بحيث لم تكن الدولة بحاجة إلى إخضاع المجال الديني كلية لسيطرتها ولا إلى نبذ مظاهر التدين خلال مرحلة التحديث.

لقد مثل الصراع مع الطرق الصوفية نقطة مهمة في عملية بناء العلمانية التركية في عهد أتاتورك؛ لذلك كانت الأنشطة المجتمعية ذات الطابع العام أكثر المساحات التي استهدفها مسار العلمنة من فوق كما اتبعها أتاتورك؛ فإلى جانب القوانين التي سُنت لإحلال العلمانية محل التراث الديني الموروث عن العهد العثماني، مُنعت المدارس الدينية، وحُوصرت الأنشطة الاجتماعية، وفُرض الزي المدني، وقُننت مؤسسة الزواج على النمط المدني السويسري، وأُدمجت الوظائف الدينية في بيروقراطية الدولة فأُنشئت مديرية خاصة لتنظيم الشئون الإسلامية (ديانت) بحيث اضطلعت بتعيين الأئمة ودفع رواتبهم وتحديد خطب الجمعة.

في مصر بدت النسخة العلمانية نزاعًا عنيفًا على احتكار المشروعية الدينية إذ لم يكن لدى ناصر العداء أو الرفض المبدئي للدين، ومن ثَمَّ لم يؤسّس مشروعه على استئصال الدين أو إبعاده كاملًا عن المجال العام، بل كان واعيًا لأهمية الدين في مشروعه التحديثي وأظهر حرصًا بالغًا على تقديم اجتهاد ديني يدعم توجهاته الداخلية والخارجية كما يبدو من النقاشات التي كانت تدور حول قضايا المرأة والتأميم وحجم الملكيات المسموح بها(٥). سياسيًّا اتجه المشروع القومي الناصري إلى إزاحة الإخوان كلية من الحياة العامة

---

(٥) حسام تمام، عن النكسة وضرب اليسار وتفسير الصعود الإسلامي، جريدة الأخبار اللبنانية، ١٨ من نوفمبر ٢٠٠٩.

المصرية بشكل بدا وكأنه صراع حاسم على احتكار المشروعية الدينية وسحبها مجتمعيًّا من تحت أقدام الإخوان في نفس الوقت الذي تمكَّن فيه من استيعاب قطاعات من الإسلاميين وإدماجها وتوظيفها ضمن هذا المشروع؛ هناك رموز إسلامية كبيرة تولت ملء الفراغ الذي تركه الإخوان، بل وأكثر من هذا شاركت في بناء ما يمكن أن نسميه الرؤية الدينية للمشروع الناصري في وزارة الأوقاف وفي إدارة الدعوة والإرشاد بالأزهر الشريف، إلى جانب عدد من الشيوخ الأزهريين الذين خرجوا من جماعة الإخوان إبان الانقسام الذي نجم عن خلافها مع الثورة وشكَّلوا رموز الدعوة الإسلامية في العهد الناصري(٦). يضاف إلى ذلك الإصلاحات التي اعتمدها ناصر في الأوقاف والأزهر الشريف ودار الفتوى فغدت مؤسسات رسمية تحت سلطة الدولة، بل واستخدمت في الصراع مع الإخوان. باختصار، جاء استحضار الإسلام في عهد عبد الناصر في سياق دعم وشرعنة مشروع تحديثي جذري يمس بنية المجتمع المصري دون أن يواجه سؤال الدين مباشرة.

لكن فترة الستينيات كانت مرحلة حاسمة لجهة موقف الإخوان من مشروعية الدولة المصرية مع تبلور تيار قطبي صار ينظر إلى الدولة بوصفها فاقدة للشرعية؛ وهو التيار الذي سيكون له تأثير بالغ على فقه الدولة لدى الإخوان مع مفاهيمه حول حاكمية الشريعة وجاهلية المجتمع؛ فالحركة الإسلامية المصرية ستَبني شرعيتها منذ ذلك الوقت تقريبًا على أساس الاستقلال عن الدولة، بل أسست هذه الشرعية لا من خلال معارضة أنظمة الدولة الحديثة وحسب، بل أيضًا طرح شرعية الحركة الإسلامية كشرعية مستقلة ومنافسة لشرعية الدولة. لقد أسست الحركة الإخوانية المصرية شرعيتها بمعزل عن الدولة ورغمًا عنها وضدًّا منها بشكل يكاد يكون موازيًا لتراث الدولة المركزية في مصر نفسها(٧).

على العكس من ذلك تبدو الحركة الإسلامية التركية وكأنها استمدت شرعيتها،

(٦) «عن النكسة وضرب اليسار وتفسير الصعود الإسلامي»، مرجع سبق ذكره.

(٧) حسام تمام، «الإخوان المسلمون.. غواية التنظيم!»، في: حسام تمام، تحولات الإخوان المسلمين: نهاية الإيديولوجيا وتفكك التنظيم. (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط٢، ٢٠١٠).

لاحقًا، من جهاز الدولة ذاته، ورغم سياسات العلمنة الصارمة فقد جرى التصالح مع الدولة ومؤسساتها عبر بوابتين اثنتين.

أولًا، جرى التخفيف من وطأة العلمانية التركية مع تحول تركيا إلى النظام التعددي حين بدت أهمية الدين واضحة في استقطاب الأصوات التي لم تكن راضية عن الإصلاحات الكمالية. وجرى استيعاب التوجهات الإسلامية الناشئة مبكرًا عبر قنوات مؤسسية بنشوء أحزاب اليمين الوسط وهي الأحزاب التي اشتُهرت بميلها إلى المحافظة وسعيها إلى اجتذاب قطاعات واسعة من المجتمع جرى إقصاؤها من المجال السياسي في المرحلة الكمالية. وذلك بدءًا بالحزب الديمقراطي الذي قاده عدنان مندريس في الأربعينيات وفاز في انتخابات ١٩٥٠، ثم حزب السعادة في الستينيات ووصولًا إلى حزبَي النظام الوطني والسلامة الوطني في السبعينيات بقيادة نجم الدين أربكان. لقد ازدهر موقع الحركات والطرق الصوفية لا سيما حركة النورسيين في تأييد المرشحين للانتخابات العامة والبلدية في تركيا وللسياسات المحافِظة التي بدأت بالتبلور تدريجيًا.

يمكن المجادلة بالقول إن السياسات المحافِظة التي نشأت في تركيا كرد فعل على مسار العلمنة الذي يقوده ضباط الجيش التركي ومجلس الأمن القومي انتهت إلى تكريس ميل عام نحو العودة إلى الدين لاستعادة التوازن السياسي في الدولة؛ ليس فقط بمفهوم التوظيف السياسي للدين الذي أفضى إلى التحولات التي عرفتها تركيا في الثمانينيات في سياق المواجهات التي اشتعلت بين الجيش والاتجاهات اليسارية الراديكالية التركية في ذلك الوقت ووصول تورغوت أوزال إلى السلطة، بل أيضًا لجهة بداية مرحلة من الانفتاح الديني تزامنت مع الانتعاش الاقتصادي للفاعلين الإسلاميين بعد السياسات الاقتصادية الأربكانية في السبعينيات التي أفضت إلى نشأة ما صار يُعرف بنمور الأناضول(٨). وهي مجموعة المدن الأناضولية التي ازدهرت فيها حركة التصنيع في قطاع الصناعات الصغيرة والمتوسطة بتشجيع ودعم من نجم الدين أربكان فنشأت برجوازية مسلمة استفادت لاحقًا من الإصلاحات الاقتصادية

(8) Haldun Gulalp, **Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey' s Welfare Party**, International Journal of Middle East Studies, Vol. 33, No. 3, (Aug., 2001).

التي قام بها تورغوت أوزال في الثمانينيات، والتي ساهمت في إنشاء جمعية رجال الأعمال الإسلاميين الأتراك عام ١٩٩٠ التي تضم اليوم قرابة ٣٠٠٠ رجل أعمال، ونجحت في تأسيس شركات مالية كبرى موازية للقوة الاقتصادية للنخبة العلمانية، ولها أكثر من ٢٣ مكتبًا خارج تركيا(٩)، كما لا تزال تستفيد من دعم حكومة حزب العدالة والتنمية منذ ٢٠٠٢. بينما أفضت مرحلة الانفتاح وسياسة الباب المفتوح في عهد السادات في مصر وقبلها ملاحقات النظام الناصري إلى هجرة إخوانية واسعة إلى خارج مصر لا سيما إلى الخليج كانت إيذانًا بتكوين رأسمال إخواني دخل مصر لاحقًا.

وكان هذا مختلفًا عما أرساه الشيخ المؤسس حسن البنا الذي كان يرى أن جماعته يُفترض أن تكون «شركة اقتصادية» بحيث اتجه مبكرًا إلى تأسيس عدد من الشركات والمؤسسات الاقتصادية، وكانت السمة الأساسية لهذه الكيانات الاقتصادية أنها إما تتصل بشكل مباشر برسالة الإخوان وسعيه لتبليغها بأفضل وجه (مثل شركة الإخوان للطباعة والنشر)، أو أنها كانت تتصل برؤيته الإسلامية الكبرى والشاملة والتي يمكن أن نراها أقرب ما تكون إلى جزء من مشروع لحركة تحرر وطني ذات تأسيس إسلامي. وفي حين لا يمكن أن نتكلم عن نشاط أو مؤسسات اقتصادية للجماعة أو للإخوان في العهد الناصري، سيبدأ عهد السادات مع ما عُرف بسياسة الانفتاح وما ترتب عليها من انسحاب الدولة من عدد من القطاعات الاقتصادية المهمة. وسريعًا ستجذب سياسات الانفتاح رأس المال الإخواني في المهجر ليستثمر في عدد من المجالات كان يميزها أنها كانت تملأ فراغ انسحاب الدولة أولًا، وأنها كانت، ثانيًا، تلبي احتياجات الطلب الاستهلاكي الكبير الذي عرفته مصر في عهد السادات(١٠).

ركزت الاستثمارات الإخوانية والإسلامية عمومًا في مجالات عدة كانت الدولة تعاني عجزًا فيها، وبحاجة لتدخل القطاع الخاص كما هو الحال في قطاعات الإسكان

(٩) حسام تمام، «الموصياد.. الرهان الاقتصادي للإسلاميين الأتراك»، في: حسام تمام، **مع الحركات الإسلامية في العالم**، (مكتبة مدبولي ٢٠٠٩). هذه الأرقام والتفاصيل هي حصيلة اجتماعنا لمدة ست ساعات كاملة مع زعيم الحركة الإسلامية التركية نجم الدين أربكان في زيارة إلى تركيا عام ٢٠٠٧.

(١٠) حسام تمام، قراءة في رأس مال الإخوان المسلمين والاقتصاد المصري، في: حسام تمام، **تحولات الإخوان المسلمين**. مرجع سبق ذكره.

وقطاع الصحة خاصة المستشفيات والمؤسسات الطبية، وقطاع التعليم الذي بدأت تنهار منظومته الرسمية، وقطاع النقل والمواصلات، وكذلك السلع الغذائية التي شهدت نقصًا كبيرًا. ومنذ نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات بدأت عودة رأس المال الإخواني المهاجر أو المولود في المهجر، وظهرت بدايات تشكل طبقة من رجال الأعمال والمستثمرين الإخوان، وظهرت أيضًا شبكة من المؤسسات والشركات الاقتصادية وثيقة الصلة بالإخوان، فتأسست شركات الإسكان والاستثمار العقاري ومؤسسات الرعاية والخدمات الصحية (خاصة في مجال الأدوية والأجهزة والمستلزمات الطبية)، والمؤسسات التعليمية الخاصة، وشركات استيراد وتجارة السيارات، وشركات تجارة السلع الغذائية[١١]، وكان واضحًا أنها كلها تتفق مع مطالب السوق الاستهلاكية المتعاظمة في هذه الفترة. وقد أفضى ذلك كله إلى نمو المشروعات الإخوانية التي اتجهت إلى تعظيم جهود التعبئة والتجنيد وتقوية التنظيم في الداخل، وحشدت الجهود لترسيخ القيادة المصرية لفروع الإخوان في الخارج وإعادة بعث الحركة الإخوانية سياسيًّا قبل أن توجه الجهود نحو المشاركة في انتخابات المجالس البلدية والنيابية.

هكذا، وبعكس الاستثمارات الإخوانية في زمن المرشد المؤسس حسن البنا التي كانت جزءًا من مشروع استقلال وطني، كانت الاستثمارات الإخوانية في حقبة الانفتاح: استهلاكية في طابعها العام؛ وهو ما سيتأكد ويبدو أكثر وضوحًا مع تحول القطاع الأكبر من شركات الاستثمار العقاري الإخوانية منذ عقد التسعينيات للاستثمار في الإسكان الفاخر والقرى السياحية. هذه دون شك تجربة لتجميع رأسمال تختلف عن التجربة الصناعية التركية التي ازدهرت داخل الدولة أولًا قبل أن تستفيد من رأسمال تكوَّن خارج تركيا لا سيما في ألمانيا ودول أوربية، وذلك عبر إنشاء أكبر الشركات القابضة اليوم في تركيا[١٢].

ثم أفضت مرحلة الثمانينيات إلى حالة من الانفتاح الديني بعد أن هدأت حمى

---

(١١) المرجع نفسه.

(١٢) يساهم الأتراك المقيمون في الخارج بنسبة مهمة في الاقتصاد التركي لا سيما من الحساسيات الإسلامية، وقد أسست الموصياد بشكل خاص عددًا من الشركات القابضة لتجميع رأس المال التركي في الخارج وتوجيهه نحو دعم الاقتصاد في الداخل التركي لا سيما في ألمانيا التي تعيش بها أكبر جالية تركية في

التحديث في الدولتين؛ فجرى دعم للعلاقات مع العالم العربي لا سيما مع المملكة العربية السعودية، وكان تورغوت أوزال الذي ينتمي إلى الطريقة النقشبندية أول رئيس وزراء تركي يؤدي مناسك الحج وهو في السلطة، ولُقب السادات بالرئيس المؤمن. وسُمح بارتداء الحجاب في الأماكن العامة التركية، وانتعشت حرية التدين في مصر بعد تراجع المشروع الاشتراكي. هذه المرحلة عمومًا هي فترة الزخم في تاريخ الحركة الإسلامية في العالم الإسلامي برمته كما في مصر وتركيا، وهي أيضًا حلقة مهمة في التمهيد لمرحلة التواجه التي ستبدأ مع منتصف التسعينيات.

فقد تَعرَّض حزب الرفاه الذي أسسه نجم الدين أربكان عام ١٩٨٣ لحالة من الحصار السياسي بعد تقدمه في الانتخابات البلدية والتشريعية التي جرت في التسعينيات، وبدا أن الحزب استفاد من مرحلة الانفتاح لجهة تعزيز وجوده السياسي وإنعاش إيديولوجيا النظام العادل التي عُرف بها مشروعه الأممي خاصة مع إنعاشه اهتمام تركيا بالتوجه شرقًا. وطرحت الجذور الإسلامية للحزب كتهديد للعلمانية التركية. وواجهت الحركة الإخوانية المصرية بدايات مواجهة شاملة حاصرت وجودها السياسي والنقابي والطلابي، وتراجع مركزيتها خارج مصر خاصة عقب حرب الخليج الثانية ١٩٩١.

لا يمكن الجزم إن إيديولوجيا النظام العادل تُشكل مشروعًا أمميًا بالتعريف لدى الحركة الإسلامية التي أسسها أربكان في السبعينيات كما هو الحال لدى الإخوان المصريين؛ ففي حين تظل القومية التركية غالبة في رؤية الإسلاميين الأتراك للدولة تطغى الرؤية الأممية للإخوان حتى عند تصورهم لدور مصر. فالرؤية الأممية مكوِّن مهم في المشروع الإخواني منذ أنشأ البنا الجماعة عام ١٩٢٤ كرد فعل على انهيار الخلافة العثمانية، ثم أنشأ قسم الاتصال مع العالم الإسلامي ليضع الفكرة موضع التطبيق[(١٣)]. وفي الستينيات والسبعينيات لعب الإخوان الذين هاجروا خارج مصر في العالم العربي كما في أوربا دورًا مُهمًّا في تأسيس الفروع الإقليمية لحركة الإخوان المسلمين؛ وهي الفروع التي تَولَّى

أوربا. وتشتهر من بين الشركات القابضة التابعة للموصياد شركة كومباسان الشهيرة التي تأسست أوائل التسعينيات.

(١٣) حسام تمام، «التنظيم الدولي للإخوان.. الوعد والمسيرة والمآل»، فصلية المنار الجديد، خريف ٢٠٠٤.

مصطفى مشهور مرشد الجماعة لاحقًا مهمة تجميعها تحت قيادة الجماعة الأم في مصر باسم التنظيم الدولي للإخوان المسلمين عام ١٩٨٢ (١٤). هكذا، يمكن الجزم أن قسمًا مُهمًّا من الإخوان لا يزالون يفكرون بمنطق الخلافة الإسلامية ويتجاوزون حدود مصر حين يتعلق الأمر بالقضايا الإسلامية، لا سيما بالقضية الفلسطينية، ورغم إصرارهم على كونهم جزءًا من الحركة الوطنية المصرية إلا أن الجذور الأممية لا تزال كامنة منذ مرحلة تنشيط التنظيم الدولي للإخوان في الثمانينيات. ويجري استحضار شعار البنا عن مفهوم أستاذية العالم الذي يشير إلى هدف استعادة الخلافة الإسلامية كتعبير عن الرؤية العالمية في فكر الإخوان كجزء من المشروع السياسي للحركة، على الرغم من أن هناك تحولات مهمة طالت التنظيم والإيديولوجيا الإخوانية مع مطلع الألفية الجديدة.

في تركيا، يمكن أن نلحظ مواقف غاية في الالتزام بالدولة لدى مؤسس الحركة الإسلامية التركية حين كان نائبًا لرئيس الوزراء في مرحلة السبعينيات، وهي فترة مهمة في تاريخ الأفكار الأممية في العالم برمته؛ ففي الداخل جَرَت حركة واسعة للتصنيع وتنمية القدرات الاقتصادية الداخلية لتركيا وقدرتها على التصدير التي استفادت منها سياسات أوزال اللاحقة. كما تم غزو الجزء التركي من قبرص عام ١٩٧٤، وتوترت العلاقات التركية اليونانية لصالح نمو مفرط للقومية التركية حتى تجاه القضية الكردية التي حاول أربكان استخدام الإسلام للتلطيف من حدتها؛ فالإيديولوجيا القومية القائمة على الإسلام كهوية عليا كانت على نحو ما تسبق الهوية الدينية حتى لدى أربكان(١٥)، لم يجر تورط كبير في القضايا الإسلامية باستثناء استدعاء لدور قائد لتركيا فيها على اعتبار الميراث العثماني على نحو ما رأينا من نمو التأييد للقضية الفلسطينية في السياسة التركية في السبعينيات؛ وقد عُد ذلك تحولًا لافتًا بعد مرحلة الستينيات التي تميزت بمواقف تركية «شاذة» عن المصالح العربية في المنطقة آنذاك (انضمت تركيا إلى مؤتمر العالم الإسلامي عام ١٩٧٦، وقبلها كانت رفضت أن تسمح للولايات المتحدة باستخدام قواعدها في تركيا لإعادة تزويد إسرائيل بالأسلحة خلال

---

(١٤) المرجع نفسه.

(15) Ahmet Yıldız, Politico - Religious Discourse of Political Islam in Turkey: The Parties of National Outlook, The Muslim World, Vol.93, April 2003.

حرب ١٩٧٣، وفُتح مكتب تمثيلي لمنظمة التحرير الفلسطينية في أنقرة عام ١٩٧٩). في الداخل، كان مشروع أربكان يعتمد أساسًا فكرة بناء قاعدة صناعية ضخمة تجعل تركيا دولة صناعية كبرى، في الوقت الذي بلور مشروعًا سياسيًّا مكملًا يقوم على أن توجُّه تركيا الذي ينبغي أن تسير فيه لتصبح دولة عظمى مستقلة يجب أن يكون ناحية الشرق وليس الغرب الذي تُعلِّق عليه النخبة التركية الآمال؛ لذلك حين تولى رئاسة الوزراء بعد فوز حزبه الرفاه في الانتخابات البرلمانية عام ١٩٩٦، اعتبرها الفرصة السانحة لقطع المسافة الأكبر في تحقيق مشروعه خاصة في جانبه السياسي من خلال الإسراع في وتيرة التوجُّه شرقًا فتبنى فكرة تأسيس مجموعة الثمانية الإسلامية الكبار التي تضم أكبر ثماني دول إسلامية (تركيا ـ مصر ـ إيران ـ نيجيريا ـ باكستان ـ إندونيسيا ـ بنجلاديش ـ ماليزيا) في نفس الوقت الذي أبدى فيه ابتعادًا عن الولايات المتحدة الأمريكية ممثلة في حلف الناتو وعن إسرائيل، كما عن الاتحاد الأوربي.

هذه المقارنة تبدو مهمة الآن لاستطلاع اتجاهات المياه التي جرت في نهر الممارسة السياسية للحركتين لجهة تبلور موقف عام من الدولة في الدولتين. ففي مصر كما في تركيا يلعب ميراث الدولة المركزية دورًا في توجيه سياسات الفاعلين السياسيين والاجتماعيين.

في عام ٢٠٠١ وُلد حزب العدالة والتنمية إثر انشقاق في حزب الرفاه بعد أزمة التسعينيات. وعبَّرت نشأة العدالة والتنمية عن اختلاف واضح مع الحركة الإسلامية التقليدية؛ فقد كان الحزب على نحو ما نتاجًا لنمو انتقادات فردية من حساسيات إسلامية تجاه إخفاقات عشرية التسعينيات، بينما كانت التجربة الأربكانية منذ السبعينيات نتاج حركة جماعية بالأساس[١٦]. وهذا ما يجعل من الحزب قطيعة واستمرارية في الآن نفسه مع التيار الإسلامي في تركيا. لكن السياق تميز أيضًا بأزمة اقتصادية ومالية خانقة كانت تمر بها تركيا، ولم يَبد أن هناك إمكانية للقطع مع الطرف الغربي طالما أن الظروف الاقتصادية كانت تُحتم على تركيا اللجوء المحتم إلى صندوق النقد الدولي

(١٦) حسام تمام، «الإسلاميون الأتراك.. الانقسام على المشروع»، في: حسام تمام، **مع الحركات الإسلامية في العالم**، مرجع سابق.

بما يتضمنه ذلك من خضوع لشروط ومضامين الاقتصاد العولمي، إضافة إلى إعادة بعث محاولات الانضمام إلى الاتحاد الأوربي إلى الحياة؛ حيث كان أول طلب للانتساب قد قدمته حكومة أوزال عام ١٩٨٧، قبل أن تصادق أوربا على أهلية تركيا للانتساب إلى الاتحاد الأوربي عام ٢٠٠١.

في مصر كانت بداية الألفية قد شهدت تحولات مهمة في محيط مصر القريب بحيث انهارت جهود تحقيق السلام في الشرق الأوسط واندلعت الانتفاضة الفلسطينية الثانية عام ٢٠٠٠ فسيطر هاجس الأمن القومي على السياسة المصرية. لقد مثَّلت القضية الفلسطينية تحديًا مستمرًّا لمصر جعل علاقتها بالعالم الغربي محكومة باعتبارات جيوستراتيجية وتوازنات للقوة يصعب الإخلال بها عالميًّا في حين أنها اعتبرت على الدوام قلب المشروع الاستعماري الذي يرابط على حدودها الشرقية؛ وقد انعكس ذلك داخليًّا وبسبب من تراث الحركة القومية الناصرية بحيث صارت القضية الفلسطينية محكًّا للحكم على وطنية أي تيار سياسي في مصر بما فيهم الإخوان المسلمون الذين لم يَفلتوا من هذا التراث. لقد كانت هذه الفترة تموج بالتفاعلات المسانِدة للقضية الفلسطينية ومن بعدها للعراق بعد غزوه عام ٢٠٠٣ فسادت حالة من التضييق على القوى السياسية تحت وقع الهاجس الأمني.

وغداة بداية الألفية كانت تركيا غير قادرة بعد على الحسم في مسائل تعلقت بشكل أساسي بمكانة العلمانية التركية التي كانت تواجه مع منتصف التسعينيات هاجسًا مزدوجًا: القضية الكردية والإسلام السياسي. وقد واجه الجيش المسألتين بكثير من المواجهة فقاد حملة عسكرية في ديار بكر منتصف التسعينيات حيث لاحق حزب العمل الكردستاني في معاقله قبل أن يعتقل زعيمه عبد الله أوجلان عام ١٩٩٨. وفي عام ١٩٩٧ كان الجيش قد قام بانقلابه «الهادئ» على السلطة التي كان يقودها أربكان زعيم الحركة الإسلامية التركية الذي مُنع من ممارسة العمل السياسي بعد حل حزب الرفاه. وقد أعقبه إنشاء حزب الفضيلة قبل أن يحدث الانشقاق الكبير الذي تمخض عن ولادة اتجاه إصلاحي من داخل الحزب قاده رجب طيب أردوغان وعبد الله غول انتهى بإنشاء حزب العدالة والتنمية. وأصبح الانقلاب الهادئ وتصرفات الجيش حينها محل انتقاد بسبب تهديدها

للديمقراطية التركية. لقد واجهت الكمالية المتطرفة حالة من الشك باتهامها بالخروج عن العلمانية التي يمكنها أن تتسامح مع التعددية الثقافية والحريات الدينية.

من الواضح إذن أن مسائل الاستقرار السياسي والاقتصادي كانت تبدو مُلحة في أجندة حزب العدالة والتنمية الذي عبر عن التقاء حزمة كبيرة من الآمال التي امتدت من أنصار الانفتاح الاقتصادي والانضمام للاتحاد الأوربي، إلى أنصار التوجه شرقًا نحو العالم الإسلامي، مرورًا عبر المشككين في دور الكمالية المتطرفة المعادية للدين وتدخلات الجيش في تعزيز الديمقراطية التركية الناشئة، ووصولًا إلى المتدينين الذين يَعتبرون الحزب ممثلًا لمصالحهم. ثم من رجال الأعمال مناصري الانفتاح على العولمة والسوق العالمية إلى البرجوازية المحافِظة في قطاع الصناعات الصغيرة والمتوسطة المتذمرين من النخبة الاقتصادية الكمالية في الداخل ووصولًا إلى الطبقات المتدنية التي تحتاج إلى حماية اجتماعية من قِبَل الدولة. كل هذه المصالح المادية والمعيارية كانت قد تجمعت عند عتبة حزب العدالة والتنمية مع مطلع الألفية الجديدة(١٧).

لم يكن الحال نفسه في مصر، فبالرغم من حصول حركة الإخوان على ١٧ مقعدًا في الانتخابات التشريعية عام ٢٠٠٠، و٨٨ في انتخابات عام ٢٠٠٥، شهدت الفترة من ٢٠٠٠ إلى ٢٠٠٤ حالة من الانسداد السياسي التي أفضت إلى مشهد سياسي اقتصر على المواجهة بين فاعلَين اثنَين هما النظام والإخوان المسلمون. هناك حالة لافتة في المجال السياسي المصري تجعل من القوى السياسية مجرد كائنات مشلولة الحركة أمام المشهد الذي يقف فيه الإخوان والنظام كديناصورين سياسيين كبيرين(١٨)، في خِضم حالة الطوارئ المفروضة في مصر منذ عقدين دون أفق لبعث الحياة في الساحة السياسية المصرية. لا عجب أن يؤدي هذا الواقع إلى علاقة مضطربة وشك ضمني تجاه الإخوان المسلمين الذين يفقدون أرصدة اجتماعية وسياسية وحقوقية مهمة تمتد من

---

(17) M. Hakan Yavuz, **Islamic Political Identity In Turkey**, (New York : Oxford University Press, 2003).

(١٨) راجع مقالنا لتغطية الموضع في : حسام تمام، «الإخوان والنظام المصري: صراع على مسرح من دون جمهور!»، في:

http://www.islamismscope.net/articles/258.html

المتدينين الذين لا يرون في الإخوان تمثيلًا هوياتيًّا لهم إلى العلمانيين الذين لا يثقون بهم مرورًا برجال الأعمال والاقتصاديين الذين يُفضلون الارتباط بأجهزة الدولة في غياب لَبْرَلة حقيقية للاقتصاد ووصولًا إلى القوى السياسية التي تشك في أن اتفاقًا ضمنيًّا يُبقي الإخوان في حالة من القوة المتجددة، ثم هناك أنصار النماذج الأوربية والأمريكية الذين يتهمونهم بمعاداة الغرب وديمقراطيته إيديولوجيًّا. باختصار يختلف الجميع مع الإخوان حتى الذين يُفترض أن يتموقعوا إلى جانبهم لأسباب سياسية أو إيديولوجية أو مصلحية. دون أن يكون هناك أسباب إيديولوجية أو مصلحية.

استفاد حزب العدالة والتنمية في تركيا من تراث الممارسة السياسية للأحزاب ذات التوجهات المحافِظة وهو ما أعلنه الحزب صراحة حين رفض التسمية الإسلامية وألقى عنه عباءة الحركة الإسلامية (مللي جورش أو حركة الرأي الوطني) ليتجه إلى نفي طابع المواجهة مع أسس الدولة التركية عن برنامج الحزب وإيديولوجيته. كما نأى الحزب بنفسه عن الأفكار الأممية عبر التدخل المتوازن في القضايا الإسلامية من خلال المؤسسات السياسية التركية نفسها على نحو موقف الحزب من غزو العراق عام ٢٠٠٣ حين تمكن ٩٩ عضوًا من الحزب في البرلمان التركي من الحيلولة دون نشر الولايات المتحدة الأمريكية لقواتها على الحدود الجنوبية الشرقية التركية خلال الغزو.

لذلك يُصر الحزب على أنه وريث السياسات المحافِظة التركية بشكل يضعه ضمن قائمة تضم الحزب الديمقراطي، وحزب العدالة، والطريق القويم، وحزب الوطن الأم. الديمقراطية المحافِظة التي يصر الحزب على تصنيف نفسه ضمنها لا تبدو رغم ذلك كإيديولوجيا بل كبنية؛ بحيث يعلن الحزب من خلالها تمثيله لقيم اجتماعية مشتركة بين قطاعات واسعة من المجتمع التركي يتأسس عليها عقد اجتماعي جديد بين الدولة والمجتمع، وذلك من خلال التوفيق بين قوانين الدولة ومعايير الدولة الديمقراطية. لذلك لا يجد الحزب، في برنامجه السياسي[١٩]،

---

(١٩) راجع مواد البرنامج السياسي لحزب العدالة والتنمية التركي على موقعه الرسمي بالإنجليزية على الإنترنت: http://eng.akparti.org.tr/english/partyprogramme.html

إشكالية في إعلان التزامه بالمبادئ الكمالية الأساسية للدولة التركية واحترامه لقيم العلمانية التي تضمن الفصل بين الديني والسياسي بحيث تضمن حرية ممارسة المتدينين لشعائرهم الدينية دون تدخل علماني عنيف من سلطة الدولة. ويتدارك الفكرة بحق غير المتدينين أيضًا في ممارسة حقوقهم. وهو بذلك يعتبر العلمانية كشرط مسبق للديمقراطية. وفي القضية الكردية يرى إسلاميو العدالة والتنمية أن «التركية» التي تُعبر عن القومية اللغوية والجغرافية تستطيع استيعاب الدين وهو ما يفسر مواقفهم اللينة من القضية الكردية في نفس الوقت الذي يرفضون فيه التخلي عن وحدة الدولة التركية؛ وهي رؤية تتوافق في جزء منها مع إيديولوجية الدولة التي سعت منذ نشأتها إلى إدماج الأقليات المسلمة في الهوية التركية؛ في هذه الحالة فإن «التركية» كقومية تقوم على الدمج والاستيعاب، وحتى قبل مجيء الإسلاميين إلى السلطة، كانت في كنهها العميق ذات طابع إسلامي(٢٠)، استفاد منها الحزب حين دمج بين الانتماء الديني والنزعة القومية بحيث يصبح الإسلام قاسمًا مشتركًا بين الأتراك والأكراد لكن بمنطق جغرافي حازم.

لم يكن موقف الإخوان المصريين من المشاركة السياسية في النظام قد تبلور إلا مع منتصف الثمانينيات حين دخل في تحالف مع حزب الوفد في الانتخابات التشريعية عام ١٩٨٤ ومع حزب العمل عام ١٩٨٧ . وكان ذلك تطورًا لافتًا بالنظر إلى الموقف العام من العملية السياسية الذي ميز سنوات المحنة لدى الإخوان حيث كان التركيز بالغًا على تنمية هياكل التنظيم وزيادة قدرة الجماعة على التغلغل في المجتمع المصري دون التفكير في ولوج المؤسسات السياسية. لكن التغييرات التي طالت التركيبة الداخلية للإخوان منذ نهاية السبعينيات كانت سببًا في تغير توجهات الجماعة؛ فالأجيال الأصغر سنًّا التي دخلت ميدان المنافسات الانتخابية في الاتحادات الطلابية ثم النقابات المهنية هي على نحو ما المسئولة عن تطور رؤية الجماعة تجاه قضايا المواطنة والمرأة والموقف من الحزبية ومن المشاركة، وليست أدبيات الحركة أو تطور في رؤيتها العامة.. على

(20) Dav Waxman, Islam and Turkish National Identity: a Reappraisal, The Turkish Yearbook, Vol. XXX, 2000

خلاف حزب العدالة والتنمية الذي يبدو أقرب إلى مؤسسة تعمل وفق برنامج محدد سلفًا وقطعت على نحو بالغ مع الإشكالات المعيارية.

وتلعب التركيبة الداخلية لحزب العدالة والتنمية التركي دورًا في هذا المجال إذ لا يمكن الجزم أن حزب العدالة والتنمية هو حزب متجانس(٢١). خطاب الحزب الذي لا يناهض العولمة ولا يواجه المؤسسة العلمانية التركية بقوة ويساند خيار الانضمام إلى الاتحاد الأوربي والاستجابة إلى شروط الاقتصاد العالمي، إلى جانب تطوير برامج التأمينات الاجتماعية للمعوزين، يثبت أن هناك رغبة في التماهي مع الانتماءات الطبقية والاجتماعية في المجتمع. سنجد داخل الحزب قطاعًا مُهمًّا ممن انتموا بصفة فردية إلى حركة الرأي الوطني التي تأسست في السبعينيات، وممن كانوا أعضاء في التجارب الإسلامية السابقة في السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات. القطاع الثاني من أعضاء الحزب أيضًا هم ممن جاءوا من الأحزاب المحافِظة الأخرى (أو أحزاب يمين الوسط) لا سيما حزب الوطن الأم وحزب الطريق القويم، ثم هناك قطاعات صغيرة تضم إسلاميين انضموا إلى حزب الرفاه في الثمانينيات والتسعينيات وفضَّلوا الانتقال إلى حزب العدالة والتنمية، وأيضًا تكنوقراطيون ممن كانوا يعملون مع رجب طيب أردوغان حين كان رئيس بلدية إستانبول.

في مصر يمكن الجزم أن مواقف الإخوان من العملية السياسية له ، أيضًا، علاقة بالتركيبة الداخلية لحركة الإخوان بحيث يبدو أن الاختلاف الإيديولوجي الذي يخترق الخط الجيلي في الجماعة الإخوانية ويتقاطع مع تجربتَي السجون والمشاركة الانتخابية هو الذي يشكل السمة العامة لعضوية الحركة بحيث يجعل ذلك من الإخوان التيار الوحيد الذي يمثل الإيديولوجية الإسلامية بحكم الشرعية التاريخية التي يرفعها الإخوان لجماعتهم التي تمتد لنخو ثمانين عامًا؛ وهو ما يمنعهم من تحقيق اختراق طبقي للمجتمع يسمح لهم بتمثيل جموع الناخبين في مصر بل يُحولهم إلى ما يشبه الطائفة

(21) Ertan Aydın and Ibrahim Dalmıs, The Social Bases of the Justice and Development Party, in: Umit Cizre, **Secular and Islamic Politics in Turkey : The Making of the Justice and Development Party** (New York : Routledge ; 2008).

الكبيرة بسبب غياب الثقة الجامعة في المشروع الذي يقدمونه. لذلك فأي محاولات لبزوغ تيار إصلاحي في الإخوان تتم مواجهته بهذه الشرعية التاريخية التي تطغى على شرعية إنجاز ممكنة في الحقل السياسي قد تقودها الأجيال الأصغر(٢٢)؛ على نحو الهزة التي عرفتها الحركة حين خرج من صفوفها مجموعة الشباب الذين أسسوا حزب الوسط، ومن بعده حزب الوسط الجديد الذي يراوح مكانه في انتظار الترخيص له.

في مستوى العلاقة مع الغرب وقضايا الإصلاح السياسي، يُعبر حزب العدالة والتنمية التركي عن التغيرات العميقة التي حدثت في السياق المحيط؛ ففي خضم الحرب الباردة وسيادة الإيديولوجيات الكبرى لم يكن من الممكن طرح مسائل حقوق الإنسان الخاصة بالمتدينين ولا موضوع الهوية الإسلامية لتركيا، لكن التحولات الدولية منذ نهاية الثمانينيات دفعت بالهوية الدينية إلى الواجهة السياسية. بينما سيظل الحديث عن فرص مساهمة جماعة الإخوان المسلمين في عملية الإصلاح السياسي والديمقراطي في مصر محدودًا لأسباب كثيرة تتعلق أساسًا باستمرار التزاوج بين الدعويّ والسياسي داخل الجماعة العتيدة.

يرى حزب العدالة والتنمية أن العالم الغربي هو جزء من حل المشكلة مع النخبة العلمانية المسيطرة، لكنها رؤية محكومة بنظرة حقوقية تميل إلى استدعاء التراث العالمي في حقوق الإنسان بحيث يتم وضع الحقوق ذات المرجعية الإسلامية في صلب منظومة الحقوق العالمية التي تستوجب الدفاع عنها في مواجهة حالات المنع والانتهاك. وهي محاولة من الحزب لنقل هذه الحقوق من موضوع للصراع السياسي الداخلي قائم على استقطاب إسلامي علماني إلى موضوع حقوقي لا يختلف عن الحقوق الأخرى؛ لذلك يشدد الحزب على دور الاتفاقات الدولية لحقوق الإنسان والمنظمات الدولية والمنظمات الحقوقية غير الحكومية في تحديد وتعريف الانتهاكات التي تطال حقوق الإنسان(٢٣). وتنتفي بذلك الصيغة التميزية الهوياتية البحتة على

---

(٢٢) راجع بتفصيل: حسام تمام، صعود وأفول التيار الإصلاحي في الإخوان، في: «**تحولات الإخوان المسلمين**»، مرجع سابق.

(٢٣) راجع البرنامج السياسي للحزب على الإنترنت، في:

http://eng.akparti.org.tr/english/partyprogramme.html

نحو موضوع الحجاب. لذلك تحتل الديمقراطية وحقوق الإنسان الرؤية الأهم في العلاقة بين الحزب والاتحاد الأوربي إلى جانب العلاقات الاقتصادية وهي ميادين مهمة لسحب البساط من تحت أقدام النخبة الحاكمة وتحقيق الإصلاحات.

يواجه حزب العدالة والتنمية دولة قوية شديدة المركزية وتُحكم سيطرتها على المجتمع عبر سياسات تعتمد على الجانب الحقوقي بالأساس بحيث يضع الحزب الفرد والحريات على رأس أجندته السياسية. في الواقع يواصل الحزب ما كان الحزب الديمقراطي قد بدأه في الخمسينيات حين حاول التخفيف من الدولتية التي أقامها كمال أتاتورك ضمن مبادئه عبر خصخصة الاقتصاد وإطلاق الحريات ولَبْرلة الحياة السياسية. وهو نفس الطريق الذي يسلكه اليوم حزب العدالة والتنمية لمواجهة نظام نخبوي يعتبره فاقدًا للقاعدة الاجتماعية مما يجعله فعلًا وريثًا للسياسات المحافِظة التركية ويكاد يبعده عن التوجهات الإسلامية لحركة الرأي الوطني. هذه القاعدة الاجتماعية التي تضم الطبقات الوسطى المدينية والريفية والليبراليين والإسلاميين التحديثيين والمهنيين والتجار الصغار هي التي تدعم السياسات المحافِظة وتوجهها؛ لذا تكون عادة الأكثر معارضة للدولتية الكمالية.

بينما يبدو الإخوان في مصر ورثة (وإن كانوا غير شرعيين) لتيار الدولتية المصرية الذي تشرَّب من الفترة القومية الناصرية. لقد أشرنا أن القومية الناصرية كانت تحوي بداخلها قطاعات من الإسلاميين سواء من أفراد الجيش المتدينين ممن قادوا الثورة في الخمسينيات وكانت لهم صلة بالإخوان أو من الإخوانيين الذين دمجهم عبد الناصر في مشروعه، أو من قطاع الأزهريين الإخوانيين الذين غادروا التنظيم وشاركوا في النظام دون أن يتخلوا عن انتمائهم للجماعة فكريًا. لقد كان يمكن للإخوان أن يكونوا أقرب لوراثة الوفد الليبرالي، لكنهم كانوا أكثر ميلًا إلى التيار القومي كامتداد تاريخي له بحيث ورثوا عنه مركزية المسألة الوطنية ومواجهة القوى الاستعمارية والإمبريالية[٢٤]، لكن

---

(٢٤) كانت العلاقة بين الإخوان وبين كل من التيارَين الليبرالي والقومي موضوعًا لنقاش واسع في منتصف التسعينيات، وكان الباحث الليبرالي وحيد عبد المجيد يذهب للقول بأن الإخوان أقرب لأن يكونوا امتدادًا لمدرسة الوفد الليبرالية، فيما ذهب المؤرخ والمفكر الإسلامي طارق البشري إلى أنهم امتداد للتيار القومي، وقد تعرض عمرو الشوبكي لهذا التأثر ضمن ما أسماه بأسلمة خطاب التحرر الوطني،

أيضًا أهمية الدولتية والموقف من أمريكا والغرب عمومًا ووصولًا إلى الموقف من الديمقراطية التي يرونها متزاوجة مع السياسات الاستعمارية وفي أسوا الأحوال أداة لها[٢٥]. لذلك لا عجب إن تغيَّب عن برنامج الإخوان عام ٢٠٠٧ رؤية واضحة عن العقد الاجتماعي الجديد المفترض صياغته بين الفرد والدولة، بل أقصى ما يلاحَظ هو مركزية السمة الدولتية التي يغيب فيها المضمون الحقوقي على نحو ما هو شديد التحديد في برنامج حزب العدالة والتنمية.

في الجانب الآخر وعلى عكس ما قام به نجم الدين أربكان من محاولة إقامة تجمّع اقتصادي إسلامي يقف في مواجهة الإمبريالية الغربية وإن على قاعدة تصور لدور تركيا التاريخي في العالم الإسلامي، فإن حزب العدالة والتنمية ينظر إلى الشرق الأوسط باعتباره عمقًا استراتيجيًّا للدولة التركية؛ وهذا يعني أن هناك تدخلًا في القضايا الإسلامية لا يصل إلى حد التورط الذي يضر بالمصلحة القومية التركية. بالمقابل فإن المجال الحيوي التركي هو في العالم التركي حيث الجمهوريات التركمانية التي تنتشر فيها القومية التركية؛ هكذا يكون الامتداد الإسلامي التركي الفعلي غير مفصول عن الامتداد في العالم التركي نفسه، وأحيانًا حيث يوجد الأتراك أنفسهم على منوال دول مثل ألمانيا وبلجيكا حيث تنمو الجالية التركية باضطراد كقوة اقتصادية ومجتمعية. وتشكو دول أوربية من هاجس ديموغرافي تركي في أوربا تبعًا لذلك يضاف لها تدخل الدولة التركية (التي توصف بالعلمانية) لتدبير شئونهم الدينية فتحول بذلك دون دمجهم ثقافيًّا في الفضاء الأوربي.

في مصر، تمثل حركة الإخوان المسلمين رغبة متواصلة في البقاء والاستمرارية. ويمكن القول إن هناك اعتبارًا عامًّا لدى الجماعة يرى أن أي فشل تُمنى به الحركة في مرحلة تاريخية ما يعد فشلًا للحركة بأكملها، وهو ما يمنعها من المغامرة في ولوج العملية السياسية على نحو التحول لحزب سياسي معترف به على الرغم من فوزها

راجع للتوسع دراسته: تحديات بناء تيار إسلامي ديمقراطي بين النجاح التركي والتعثر المصري: تجربتا الإخوان المسلمين وحزب العدالة والتنمية، اختلاف في الخطاب أم في السياق السياسي؟ مرجع سابق.

(٢٥) حسام تمام، مستقبل العلاقة بين الحركات الإسلامية وأمريكا، في: **مع الحركات الإسلامية في العالم**، مرجع سابق.

بخُمس عَدد أعضاء البرلمان عام ٢٠٠٥، إلى جانب الفصل بين وظائف الدعوة والسياسة أو اعتماد توجهات براغماتية مباشرة دون أن يكون ذلك تحولًا غير مؤسس تفرضه القاعدة الاجتماعية للحركة. خلال حرب غزة، ورغم العدالة المطلقة للقضية الفلسطينية، طرح السؤال حول مدى وطنية جماعة الإخوان وانتمائها للدولة المصرية وقدرتها على الانحياز عند الضرورة لهذه الدولة ومصالحها حين انتقلت إلى مربع الجماعات العابرة للوطنية وفشلت في أن تظل في مربع القوة الوطنية الإسلامية الكبرى الحريصة على مكانة الدولة المصرية وعلى استعادة دورها الإقليمي والدولي وتوظيفه لمصلحتها حين انحازت إلى الجذر الإخواني في حركة حماس. ثم تكرر الانحياز الإيديولوجي ذاته حين أعلنت الجماعة انحيازها لحزب الله اللبناني في قضية «خلية حزب الله» التي خططت للتجنيد والعمل العسكري عبر مصر، واعتبرت الأمر اصطفافًا لصالح المقاومة؛ لقد بدا الأمر ضد منطق الدولة نفسها وأولوية الأمن القومي المصري[٢٦]، لقد غاب عن إدراك الجماعة، وهي تتحرك وفق بنيتها الإيديولوجية المتوارثة، حساسية هذا الموقف على الدولة المصرية ومؤسساتها. ثم لا تزال الحركة محل تخوف من الجانب الأوربي بسبب غلبة الرؤية الدعوية التي لا تثق في الجانب الغربي على الرغم من وجود تحولات فعلية في التوجهات الإخوانية لا سيما في المجالات الاقتصادية والتفاعلات مع العولمة. لا يعتبر الإخوان الجانب الأوربي مثالًا للديمقراطية، وفي أحسن الأحوال يُصرون على الاختلاف بينها وبين الشورى الإسلامية، وهذا معروف ، لكن الإصرار يمتد إلى الربط بين الممارسة الديمقراطية في العالم الغربي وبين سياسته الخارجية تجاه القضايا الإسلامية فيتم النفور من النموذج الديمقراطي برمته!

لكن دور الحزب في تحقيق الإصلاحات السياسية في تركيا، خاصة في ميادين القضاء والعلاقات مع الجيش، لم يستطع أن يصاحبه إعادة تعريف لدور الإسلام في المجال العام التركي؛ ففي ٢٠٠٥، وفي نفس السنة التي تم فيها تنشيط مفاوضات

(٢٦) حسام تمام، «الإخوان بين «حق» معارضة النظام و«واجب» الالتزام بالدولة»، جريدة المصري اليوم، في:
http://www.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=239047&IssueID=1640

الانضمام التركي إلى الاتحاد الأوربي، فشلت محاولة الحزب لتجريم الزنا من خلال اعتماد قانون العقوبات الجديد قبل أن يضطر للإذعان أمام طموح الانضمام للقاطرة الأوربية. وفي ٢٠٠٨ لم يتمكن الحزب من الاستمرار في قرار السماح للمحجبات بولوج الجامعات بحيث اضطر الحزب أيضًا للتراجع تحت وقع ضغط النخبة الكمالية. وهو أمر لافت في الحالة التركية بحيث لا يغدو المزاج المجتمعي عاملًا واضحًا في المعادلة بين الإسلام والعلمانية وهو جزء فيه اختلاف كبير مع التجربة المصرية.

فالفضاء العام في مصر يكاد يكون فضاءً إسلاميًّا بالطبيعة بحيث يتجاوز أطروحة الإخوان المسلمين تمامًا؛ يكاد الحجاب يكون السمة الغالبة في المجتمع المصري حتى لدى الطبقة العليا بحيث يسحب ذلك أي دور للإخوان في ترسيمه خاصة وهو يأخذ أشكال الموضة الاستهلاكية اليوم؛ فلم يغد الحجاب مشروعًا إخوانيًّا محضًا يمكنهم أن ينبروا لتحقيقه، بل أقصى ما فعلوه أنهم منحوه شكلًا تم تجاوزه لاحقًا تحت وقع تزايد النزعة الاستهلاكية التي تزامنت مع تراجع التأثير الإخواني في المجتمع المصري[٢٧]. وفي أزمة النقاب أواخر العام ٢٠٠٩ بدا أن قطاعات داخل الدولة نفسها كانت تعارض حظر النقاب في المؤسسات العامة، ولم يكن لموقف الإخوان دور في ذلك، بل ربما بدا الإخوان خارج السياق وأقرب إلى الطائفة الدينية حين أشعلوا معركة النقاب مع شيخ الأزهر ومع الدولة.

لذلك فإن نظرة دقيقة إلى الموضوع من الوجهة الاجتماعية التاريخية في تركيا تُبرز كيف أن هناك محاولة لاسترداد الدين إلى رحاب الدولة الكمالية بعد أن كانت الإصلاحات الكمالية العلمانية قد جردت الدولة من سندها الروحي وحولتها إلى وجهها الحقيقي كأداة للقوة والسيطرة الاجتماعية. هكذا تمثل الممارسة الديمقراطية في الواقع التركي وسيلة لاستعادة حرية الفرد في مواجهة الدولة.

بينما يظهر في برنامج الإخوان المسلمين لعام ٢٠٠٧ كيف لا تزال الدولة هي الأساس في فكر الجماعة، وهي الوسيلة الأولى للتغيير على الرغم من التحولات التي

(27) Husam Tammam et Patrick Haenni , "Un usage inédit de la religion..L'islam branché de la bourgeoisie égyptienne", Le Monde Diplomatique, Septembre 2003.

عرفتها الجماعة في العقود الماضية. وحتى مع ذلك، يظل لدى الإخوان هاجس القفز على أهمية الدولة حين يتم الإصرار على يوتوبيا الاتحاد العربي والاتحاد الإسلامي دون أن تكون هناك إيضاحات أو رؤية كافية، على الأقل في برنامج ٢٠٠٧، بشأن الطريق إلى تحقيق ذلك[٢٨]. في الواقع تغيب رؤية العقد الاجتماعي الذي يعرضه الإخوان في برنامجهم في غياب التركيز على أهمية الفرد والمجتمع في مواجهة الدولة على نحو ما هو محدد لدى برنامج حزب العدالة والتنمية التركي؛ ربما بسبب ميراث الإقصاء المبكر من النظام السياسي المصري.

لقد أفضى الميراث الديمقراطي في تركيا الذي يمتد إلى سنة ١٩٥٠ تاريخ إجراء أول انتخابات متعددة الأحزاب والتي نجح فيها الحزب الديمقراطي (الموسوم بالمحافظة) إلى عملية استيعاب متدرج للإسلاميين الأتراك على الرغم من مسار العلمنة المتوحشة التي اتبعتها السلطة لاستئصال كل ما هو إسلامي من مجال الدولة العام؛ وهي انتخابات، وللمفارقة، جاءت كخطوة تركية أولى نحو الانضمام إلى حلف الأطلسي والقاطرة الغربية في تلك المرحلة المبكرة من الحرب الباردة. وهي تجربة مختلفة عن النموذج المصري الذي انخرط في نفس الفترة في مشروع تحديثي اشتراكي، ثم في حركة قومية عالمثالثية كان يحتاج إلى البوابة الدينية لشرعنته إيديولوجيًّا في سياق مواجهة محتدمة مع حركة الإخوان المسلمين التي كانت قد خرجت من حملة استئصالية كادت تجتثها نهائيًّا عام ١٩٥٤ ومن سياق أفكار العزلة والتكفير لتدخل نفق السرية.

بالرغم من ذلك، فإن العلمانية التركية التي تختلف كثيرًا عن النسخة المصرية لا تساعد في الجزم بأهمية العلمنة كشرط مسبق لازدهار الرؤية التصالحية تجاه الدولة لدى الحركة الإسلامية، وبالتالي تسهيل عملية الاستيعاب على منوال التجربة التركية؛ ذلك أن المناخ الليبرالي في تركيا سَمح أيضًا بازدهار الإسلاميين اقتصاديًّا وبعيدًا عن القنوات السياسية بحيث غدا ولوج المؤسسات السياسية نتاجًا للنمو الاقتصادي

---

(٢٨) راجع مواد البرنامج الذي تقدم به الإخوان المسلمون عام ٢٠٠٧، ويظهر النَّفَس الدولتي القوي داخل البرنامج بالنظر إلى الحجم المفرد لمسائل الحقوق الفردية والحريات العامة. ناهيك عن أن أولى مواد البرنامج تعطي أهمية قصوى لمسألة الإشراف الديني على عمل الهيئة التشريعية.

الذي حققته التجربة الإسلامية التركية في نفس الوقت الذي نَمَت فيه الرغبة في السماح لنخبة الإسلاميين الأتراك بالتعبير عن وجودهم المجتمعي - الهوياتي في الفضاء العام استنادًا على المفهوم الحقوقي. وهو ما لم يتحقق في التجربة المصرية حيث بدت النزعة الاستهلاكية غالبة تبعًا لسياق الانفتاح الاقتصادي في السبعينيات وسياسة الباب المفتوح والهجرة الإخوانية إلى الخارج ولرأسمال تكوَّن معظمه خارج مصر قبل أن يُستثمر في مشروعات وُجهت أساسًا لغرض تقوية التنظيم وزيادة تشعبه واختراقه للمجتمع بدل توجيهه نحو دعم الواجهة السياسية للإخوان. ولأن المجال العام المصري كان إسلاميًا بالطبيعة فقد تحول الإخوان إلى هوية خاصة داخل مصر كان لا بد من أن تنظر إلى الدولة بمنظار الريبة والشك لا سيما مع تراث المحنة الإخواني (على نحو موقف الإخوان من قضية حظر النقاب عام ٢٠٠٩). وربما هذه هي العوامل التي تجعل جيل الوسط من الإسلاميين يراوح مكانَه سياسيًا واقتصاديًا على الرغم من التحولات المتسارعة المحيطة.

Inv: 27

Date:6/2/2013

في هذا الكتاب يحاول حسام تمام؛ المحلل الاستثنائي المتفرد في شرح وفهم وتحليل التيار الإسلامي، فهم الأطر الحاكمة التي حددت مسار جماعة الإخوان المسلمين واختياراتها مع بداية ثورة ٢٥ يناير، وتوفير بنية تحليلية يمكن من خلالها استشراف مواقف ورؤى الجماعة في المستقبل.

ويسعى الباحث إلى الإجابة عن التساؤلات المتعلقة بموقف الإخوان من الإصلاح السياسي، وإزالة الغموض عن السؤال الذي يحير الكثيرين وهو: لماذا لم تنشق جماعة الإخوان، وكأنها عصية على الانشقاق؟ مستعرضًا أبرز الانشقاقات التي شهدتها الجماعة، وعلاقة التماسك التنظيمي بالبنية الداخلية لها.

كما يستعرض موقف الإخوان من الحركات ذات المطالب الاجتماعية في مصر قبل ٢٥ يناير، متناولًا إشكالية التحديث المؤسسي والقيمي ومستعرضًا صعود التيار السلفي داخل الجماعة.

ويناقش الباحث علاقة الإخوان بمسألة العنف المسلح، وموقفهم من الجهاد. كما يتطرق إلى إشكالية «الإخوان والدولة» ومدى إمكانية تكرار الإخوان لنموذج حزب «العدالة والتنمية» الحاكم في تركيا، مُسلطًا الضوء على الاختلافات بين التجربتين المصرية والتركية وعلاقة كل منهما بالدولة والنظام.

حسام تمام (١٩٧٢ - ٢٠١١)؛ من أبرز الخبراء العرب في شئون الإسلام السياسي. يعد تمام مؤسس أول مرصد متخصص في دراسة الحركات الإسلامية. بدأ عمله الصحفي بجريدة «آفاق عربية»، وشغل منصب مد...
الحركات الإسلامية بموقع «إسلام أون لاين». صدرت له عدة ...
في الحركات الإسلامية أبرزها: «مع الحركات الإسلامية في العالم: رموز وت...
و«تحولات الإخوان المسلمين: تفكك الأيديولوجية ونهاية التنظيم». كان محا...
زيورخ، وساهم في العديد من الإصدارات المتخصصة في الشرق الأوسط، با...
من الجهات البحثية الأوربية.

ISBN 978-977-09-3124-0
9 789770 931240



www.shorouk.com